UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01471500 7

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:

Die Wanderlegende von den Siebenschläfern.

Eine literargeschichtliche Untersuchung

von

P. Michael Huber O. S. B.

Καὶ τοῦτο ὃ οὐ προσεδόκων προσετέθη μοι εἰς ἀλγηδόνας.
(Siebenschläferlegende, Text N, cp. 15, 16.)

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
1910.

Die Wanderlegende von den Siebenschläfern.

Eine literargeschichtliche Untersuchung

von

P. Michael Huber O. S. B.

Καὶ τοῦτο ὃ οἱ προσεδόκων προσετέθη μοι εἰς ἀλγηδόνας.
(Siebenschläferlegende, Text N, cp. 15, 16.)

331547
18. 9 36.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
1910.

Imprimi permittitur.

Monachii, d. d. 13. April. 1910.

J. Neudecker, Vic. Gen.

PN
687
S5-H94
1910

Beigabe zum Jahresberichte des
K. Humanist.-Gymnasiums Metten
für die Schuljahre 1909—1911.

Meinen Freunden und Gönnern

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet!

Die schönste Gabe, die wir Gott verdanken,
Die herrlicher als alles Wissens Preis,
Sie ist ein Herz, das aus den eigenen Schranken
In's fremde ahnend sich zu finden weiß.

Ernst Ziel.

In Rätselfragen ruht der Reiz des Lebens,
Und forschen wir nicht immer auch vergebens,
So folgen jeder Lösung neue Fragen,
Die wir als neue Rätsel in uns tragen.

Ein neuer Drang erfaßt die glüh'nde Seele,
Als wünschte sie, daß nichts sich ihr verhehle;
Und doch — ich bebte vor des Tages Grauen,
Der mich die letzte Lösung ließe schauen.

Wär' sie denn nicht das Ende alles Strebens?
Und ohne dies, — wo ist der Reiz des Lebens?
Es gleicht das Herz der Blüte — sie veraltet
Gar bald, wenn sich das letzte Blatt entfaltet.

Wilh. Gräfin Wickenburg-Almásy.

Vorwort.

Endlich nach jahrelanger, harter Arbeit und Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten bin ich im Stande, der Öffentlichkeit das Buch zu überreichen, das ich in vier Abhandlungen mühsamer Vorarbeiten immer wieder versprochen und an das fast niemand mehr recht glauben wollte. Auch ich selbst wollte angesichts des riesigen Stoffes nicht selten fast den Mut verlieren. Und doch musste ich mich dabei immer wieder an das Bibelwort erinnern, das ich über der Kanzel der Siebenschläferkapelle in Rotthof-Ruhstorf bei Passau einmal gelesen: *Nolumus autem vos ignorare, fratres, de Dormientibus* (*Thess. 4, 12*). So galt es denn, unter keinen Umständen den Mut sinken zu lassen, so sehr auch die Schwierigkeiten wie das stets mehr und mehr anwachsende Material sich um mich herum auftürmten, und zwar um so weniger, als die früheren Arbeiten nur Worte der Anerkennung und Ermunterung aus befreundeten und fernestehenden Fachkreisen gefunden.

So wurde denn unverdrossen weitergearbeitet, weiter geforscht und weiter gesammelt, bis aus den wenigen Seiten, wodurch sich mir vor nahezu zehn Jahren die Pforten zum Lehrzimmer mit seinen Mühen und Plagen, seinen Sorgen und Leiden geöffnet, sich fast ebensoviele Schriften entwickelten, deren letzte nun als dickleibiges Buch seinen Weg in die Öffentlichkeit wagt. Freilich merkt man es demselben vielleicht wenig an, wie die Zahl der Zeilen den vergossenen

Schweisstropfen und den durchwachten Stunden noch kaum entspricht. — Und doch ist das Ganze nichts anderes als das Kind spärlich zugemessener Mussestunden und sauer verdienter Ferienwochen.

Der ursprüngliche Plan, den ganzen Stoff der Geschichte dieser wunderbaren Wanderlegende in den bescheidenen Umfang eines Gymnasialprogramms einzuzwängen, musste bald wieder aufgegeben werden. Denn sollte das Ganze einigermassen entsprechen oder gar befriedigen, so musste mancher Frage, die äusserlich betrachtet nur wenig mit der Siebenschläferlegende zusammenzuhängen schien, bis in die innersten Tiefen nachgegangen werden; da wäre es aber geradezu widersinnig gewesen, von vorneherein die Bogenzahl zu bestimmen und zu beschränken. Ausserdem drängten auch noch viele literarische Freunde, diese Arbeit in Buchform erscheinen zu lassen. Leider lag aber der erste Teil schon im Drucke vor, als der Entschluss in mir reifte, mit ganzer Kraft mich an den ungeheuren Stoff zu machen und denselben nach allen Seiten hin zu bearbeiten, und sollte daraus auch ein eigentliches Buch entstehen.

War aber dieser Entschluss einmal gefasst, so durfte ich, wie ich anfänglich gesonnen war, auch nicht mehr an Fragen vorbeigehen, die auf das engste mit der Geschichte dieser Legende verknüpft sind oder die wenigstens dazu dienen können, mehr Licht in das bisher so undurchdringliche Dunkel zu bringen. Es wäre nur halbe Arbeit gewesen, hätte ich nur Text neben Text gesetzt und deren Unterschiede oder Beziehungen festgestellt. Eine derartige Arbeit wäre neben den bisherigen tiefschürfenden Studien über diese Legende, neben der eines Koch, eines Goeje, eines Heller, geradezu ein literarisches Verbrechen gewesen. Die Wege, die von Fachmännern mit solchem Ruf einmal gebahnt waren, durften nicht wieder

verlassen werden, wenn ich nicht den Vorwurf grober Undankbarkeit für solche Pfadweisung auf mich laden wollte; diese Wege mussten im Gegenteil verfolgt werden, bis sich dem Auge ein auch noch so fernes Ziel geboten.

So wurde denn auch jedwede Frage, die sich aufdrängte, entsprechend behandelt und auch beantwortet, wo sich dies irgendwie als möglich erwies. Freilich blieb auch da trotzdem noch eine beträchtliche Anzahl von recht unangenehmen Fragezeichen stehen. Doch jeder, der sich einmal ernstlich mit Legenden beschäftigt, wird es verstehen und verzeihen, wenn nicht alle Schwierigkeiten endgültig und sicher gelöst sind.

Als grösste Schwierigkeit erweist sich bei jeder ohne Verfasser überlieferten Legende die Frage nach der Ursprache der betreffenden Legende und in den allermeisten Fällen auch jene nach ihrem historischen Kern. Doch wurde auch hier nach beiden Seiten eine mutmassliche Antwort gegeben und mit inneren und äusseren Gründen erhärtet, wenn auch diese Antwort nach Entdeckung neuen Materials da und dort noch einer Veränderung unterworfen werden kann. Mit sogenannten Eintags-Hypothesen wurde jedoch grundsätzlich nicht gearbeitet, da dieselben dem Ernste der Forschung wenig entsprechen. Dafür wurden aber eingehend die Prinzipien behandelt, die gerade bei der Behandlung einer Legende allein im Stande sind, auf diesem dornenvollen Pfade die richtigen Führerdienste zu leisten und vor bedenklichen Verirrungen zu bewahren. Diese Prinzipien sind die Frucht einer jahrelangen, vollständigen Hingabe an ein ernstes Studium der Legende und ihres Wesens. Sie decken sich auch mit den Aufstellungen, welche von den besonnensten und den gewiegtesten Kennern der hagiographischen Literatur stammen, wie vor allem von dem Bollandisten Delehaye, der neben seinen ebenso gelehrten als vorurteils-

freien Kollegen und Mitarbeitern wohl den bedeutendsten Ruf als Hagiologe besitzt.

Nur wenn nach festen und sicheren Prinzipien in der Behandlung einer Legende gearbeitet wird, ist zu hoffen, dass Resultate erzielt werden, die mit der wirklichen Entstehungsgeschichte einer Legende sich so ziemlich decken mögen. Freilich ist es dabei auch noch notwendig, die Legende als Legende und nicht etwa als Märchen oder mit dem Märchen wenigstens verwandte Literaturgattung zu betrachten und zu behandeln; denn wenn auch eine Legende oft manches Märchenhafte in sich aufgenommen haben mag, so ist sie trotzdem noch lange kein Märchen und deswegen auch nicht gleich jenem zu behandeln.

Somit übergebe ich denn nun diese Arbeit der Öffentlichkeit zur Belehrung ebensowohl wie zur Kritik. Ich hoffe jedem wenigstens etwas geboten zu haben, was ihm gefällt und seinen Beifall finden mag. Aber ebenso fürchte ich auch, dass manch ein Kritiker, der in dem einen oder andern Zweige ein eigentlicher Fachmann ist, darüber herfallen und es unverständlich finden wird, dass dies und jenes ihm bekannte Moment oder Buch nicht berücksichtigt ist oder dass diese oder jene Ansicht sich mit der seinen nicht deckt. Doch wage ich es trotzdem zu hoffen, dass auch ein solcher Kritiker milder gestimmt wird, wenn er bedenkt, dass die vollständig erschöpfende Behandlung eines solchen Stoffes ein Konsortium von Fachmännern erfordern würde und dass gerade die Fachmänner besonders der orientalischen Literatur bisher dieser Legende noch ziemlich stark aus dem Wege gegangen sind. Letzteres ist allerdings sehr begreiflich, da manch andere Arbeit noch weit vordringlicher ist.

Nichtsdestoweniger muss ich trotzdem noch um geneigte Nachsicht, wenn auch nicht um Schonung bitten. Wer all die

näheren Umstände, unter denen diese Arbeit entstanden ist, völlig kennen und gerecht abwägen würde, der würde über dem Ganzen auch die anhaftenden Mängel gerne in den Kauf nehmen. In der Provinz lässt es sich eben nicht so arbeiten, wie an der üppig sprudelnden Quelle einer grossen Bücherzentrale, wo noch dazu ein ganzer Stab von Hilfsarbeitern die neuesten Titel von Büchern und Zeitschriften tagtäglich auf den Arbeitstisch des betreffenden Forschers legt und dessen Druckbogen nachliest sowie alle Zitate und Literaturangaben nachprüft. Gerade hierin war ich völlig auf mich selbst angewiesen und musste die daraus erwachsenden Unannehmlichkeiten oft recht bitter empfinden. So mag denn auch manches übersehen worden sein, was noch hätte berücksichtigt werden sollen, obwohl nicht bloss möglichste Gründlichkeit, sondern auch möglichste Vollständigkeit mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln angestrebt wurde. Auch an Druckfehlern mag noch manches stehen geblieben sein; doch kann dies alles wohl ohne Mühe aus dem Sinn und Zusammenhang berichtigt werden.

Leider musste hier aus ganz besonderen Gründen von einem Personen- und Sachverzeichnis abgesehen werden; dasselbe würde übrigens nicht geringe Schwierigkeiten verursacht haben, und zwar hauptsächlich deswegen, weil aus dem ganzen Charakter der Arbeit es sich nicht recht ersehen liess, in welcher Weise und in welchem Umfang ein solches hätte angelegt werden müssen. Um diesem Mangel wenigstens einigermassen abzuhelfen, wurde die ganze Arbeit möglichst übersichtlich abgeteilt und ein genaues Verzeichnis dieser verschiedenen Abteilungen angelegt, so dass es auch ohne Personen- und Sachverzeichnis jedwedem möglich sein wird, das Gesuchte ohne besondere Mühe zu finden.

Wenn ich nun am Abschlusse meiner Arbeit stehe, so erinnere ich mich nicht bloss an das Sprüchlein *acti labores jucundi*, sondern auch noch mindestens ebenso gerne an alle diejenigen, die mir ratend und helfend auch in der Provinz zur Seite gestanden sind, ja die mir nicht zum geringen Teil diese Arbeit ermöglicht haben. Es sind dies in erster Linie meine Vorgesetzten, die mir auf alle denkbar mögliche Weise und in liberalstem Entgegenkommen die Arbeit ermöglicht und erleichtert haben. Ohne ein solches Entgegenkommen wäre das Buch ungeschrieben geblieben. Dann bin ich zu grösstem Danke so manchen meiner Mitbrüder verpflichtet, die in uneigennützigster Weise besonders in den Vorarbeiten als Amanuenses mitgewirkt und auch sonst ihr Wissen und ihre Kraft in meinen Dienst gestellt haben. Nicht kann ich ferner vergessen die Vorstände der Stiftsbibliothek in St. Bonifaz-München, an deren reichlich fliessender Quelle ich mich oft wochenlang gelabt. Leider ist der uneigennützigste und unverdrossenste Mentor nicht mehr, dem ich mehr verdanke als ich hier sagen kann, der immer hilfsbereite und immer lächelnde P. Odilo Dr. Rottmanner.

Zu grossem Danke bin ich ferner besonders verpflichtet den verschiedenen Vorständen der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, vor allem in der Handschriftenabteilung, die zu jeder Zeit meine gar nicht geringen Wünsche, ich möchte fast sagen Ansprüche, ebenso prompt als rücksichtsvoll befriedigten. Ferner den Vorständen der Bibliotheken in London, Paris, Chartres, Brüssel, Rom, Berlin, Wien, die mir entweder an Ort und Stelle liebevollstes Entgegenkommen und hilfsbereiteste Unterstützung zuteil werden liessen oder die mir ihre Schätze an Handschriften oder deren Photographien überliessen. Ihnen, sowie all denen, die sonst noch in irgend einer Weise mich unterstützten, sei hier mein aufrichtigster Dank ausgesprochen.

Schliesslich verdient meinen ganz speziellen Dank auch noch die Thomann'sche Buchdruckerei in Landshut, ihr Leiter und ihre Arbeiter, welche alles daran setzte, diesem meinen „Sprössling" ein „prächtig' Kleidlein" zu schaffen. Und das war gar nicht leicht bei meinen nicht geringen Anforderungen in mehr denn einer Beziehung. Doch glücklich wurde alles gelöst.

So ziehe denn dieses Buch hinaus ins grosse Leben! Möge es freundliche Aufnahme finden zum mindesten bei allen Fachgenossen und möge es nützen allen denen, die sich für die „Siebenschläfer" interessieren!

Stift Metten (Niederbayern), am 24. Juni 1910.

Der Verfasser.

Einleitung.

Es war einmal ein Mönch, Felix „der Glückliche“ hat er geheissen und in Heisterbach hat er treu dem Herrn in Unschuld und Einfalt gedient. Der hielt einst, im Garten seines Klosters lustwandelnd, Betrachtung über das Wort der Schrift: „Ein Tag ist vor dem Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind ihm wie ein Tag.“ Da schlug das Liedlein eines Vögleins an sein Ohr; und Gebet, Andacht und Arbeit vergessend lauscht der Mönch dem buntgefiederten Sänger und folgt diesem durch Busch und Wald, über Berg und Tal. Doch plötzlich schreckt den Gottesmann ein helles Glöcklein aus seinem Sinnen und Suchen auf und mahnt den Träumer an Pflicht und Chor. Hurtig eilt er zurück zum Klösterlein, zu suchen das gewohnte Stallum im Chore. Doch da steht schon ein anderer, ihm unbekannt an Gesicht und Gestalt, unbekannt wie all die anderen, die sein staunend Auge hier erblickt; unbekannt aber auch er den betenden Mönchen, die verwundert den neuen Mitbruder hier gewahren. — In alten Chroniken hat man dann gefunden, dass einst vor Jahrhunderten im Kloster ein Bruder gewesen, pflichtvergessen, treulos entlaufen, dessen Namen man daher aus der Liste gestrichen. — —

Ein altes Bild in neuem Rahmen! — Drüben in Ephesus im Asiatenlande haben einst in alten Zeiten sieben wackere Jünglinge mutig und unerschrocken ihren Glauben bekannt; die anderen aber waren treulos und sind abgefallen. Und dafür hat ein grausamer König, Decius hat er geheissen, diese Jünglinge erbarmungslos in der Höhle eingemauert, in welche sie sich zu schützen geflohen. Gott nahm ihre Seelen zu sich und bewahrte sie auf, bis des Decius irdische Hülle auf dem Erd-

boden gebleicht und dessen Seele zur Hölle gefahren, bis nach 372 Jahren ein neuer frommer und gottesfürchtiger Herrscher erschienen, der den Unglauben ausgejätet und den Glauben treu bekannt und unter seinen Untertanen verbreitet hat.

Da kommt ein Jüngling in dessen Stadt; Jamblichus heisst er und fremd ist seine Kleidung, seltsam sein Gebahren und alt die Münze, womit er Leibesdurft sich erstehen will. Die erstaunte Menge schleppt den erstaunten Fremdling zum Bischof und zum Statthalter, die eben tiefbetrübt nachgesonnen, wie sie dem Unglauben, der da die Auferstehung des Fleisches zu leugnen sich vermessen, zu steuern vermöchten. „Was ist's mit dem Jüngling, sprecht!" — „Einen Schatz aus alten Zeiten hat er gefunden und will rechtliche Leute betrügen." — „Nicht einen Schatz habe ich gefunden; bin gekommen, ehrlicher Leute Kind, Brot zu kaufen für die Genossen, so da in der Höhle am Berge Celion hungernd auf mich warten." — „Des Decius Namen zeiget das Bild, so auf der Münze zu sehen, und deutlich besagen es die Zeichen um das Bild. Jetzo dagegen herrschet Theodosius, ein gar frommer Mann und gläubiger Christ." — „So habe ich denn all die Zeit geschlafen, ich und meine Genossen, die wir einst vor Decius' Grausamkeit uns zu retten geflohen! So kommet und sehet meine Brüder!" — „Ein Wunder ist's; kommt, lasst es uns schauen!" —

Und alles zieht zum Berge jetzt, wo Jünglinge zu sehen, frisch und blühend wie die duftige Rose, und wie die liebe Sonne so strahlend und leuchtend. Auch Theodosius, der bisher über die grause Irrlehre getrauert, kommt und sieht das Wunder, so Gott gewirket, zum Nutzen und Frommen der Menschen. Doch kaum gesehen, entschläfen die Jünglinge schon wieder, den Kaiser vorher noch segnend und beglückend. Und in selber Nacht vermahnen sie den tiefbetrübten Kaiser, nicht Särge aus Gold oder anderem edlen Metall ihnen zu machen, sondern sie im Staube zu belassen, aus dem Gott sie erweckt hat und wieder rufen werde, wann gekommen der grosse Tag des Jüngsten Gerichtes. —

Ein Mönch hat in einsamer Zelle bei Betrachtung ewiger Wahrheiten oder aus Wohlgefallen an einer anderen ähnlichen

Legende nach biblischem Muster sie ersonnen, diese anmutige, erbauliche Legende, zum Nutzen und Frommen der gläubigen Leser. Niemand hat den Namen dieses Dichters je gekannt oder genannt; nicht einmal seine Heimat haben sie ermittelt, ob seine Wiege drüben stand im Syrerland, oder auf griechisch sprechenden Gebieten, oder bei unsern Nachbarn drunten im Lateinerreich. Aber gefallen hat sie allen, und nacherzählt haben sie diese Geschichte alle in den alten längst entschwundenen Zeiten, nicht bloss die Griechen und Lateiner, sondern auch die Syrer, die Perser, die Armenier drüben in Asiens Landen, die Kopten und Aethiopen drunten im Aegypterlande. Besonders aber waren es sangesfrohe Araber, welche der frommen Sage ein buntscheckiges Mäntelein gegeben und Blümlein drein verwoben, so sie auf manch fremder Wiese gepflücket. Und sie haben sich alle erbaut an dieser wundersamen Legende, nicht ahnend, dass schon lange vor ihnen, in anderer Gestalt und anderer Form, bereits ähnliches entzückt hat die längst verblichenen Ahnen. —

Ein fröhlich lustig Knäblein, jugendfrisch und morgenschön, mit mannigfacher Blumenzier bekleidet, war so die Sage geworden und war weiter gewandert, um auch noch späteren Zeiten kostbare Entzückung zu bereiten und als Dank dafür manch neues schillerndes Kleidchen zu bekommen. In Engelland drüben hat ein Mönch das Kindlein konterfeit und das Bild davon allen gezeigt, so frommer Sage gern lauschten. Und immer wieder bis in die letzten Zeiten herab wurde drüben das Ebenbild abgemalt und mit neuem Rahmen geschmückt.

Des Franzmann's singender Sinn hat dem reizenden Kindlein ein neues Kränzlein gewunden; der Spanier und Italiener hat's der entzückten Menge auf den Brettern, so die Welt bedeuten, gezeigt. Vom unschuldigen Lächeln des Kindes bezaubert hat selbst der rauhe Sohn des Nordens, der meerumtoste Schwede und der tiefsinnige Deutsche die Züge des Kindleins festgehalten, so wie er dieselben überkommen, in bunter Umrahmung dann weitergegeben und unter das Bild ein gar erbaulich Liedlein gesetzt. Ob der Wanderknabe auch russische Steppen betreten, hat die Kunde noch nicht gemeldet. Doch wollte das Kindlein sie alle besuchen und ihnen erzählen, was

Wunder Gott einst an ihm gewirket, sie alle erbauen mit froher Hoffnung auf Erneuerung der Hülle, so schmerzlich heimgesucht wird auf dem Wege des Lebens.

Da plötzlich wird es angehalten; tief forschend ist der Blick des Mannes, der Halt dem frohen Wanderer gebietet. Nach Pass und Herkunft befraget, senkt erstummend das plauderfrohe Kindlein sein unschuldstrahlendes Äuglein. „Nicht Vater noch Mutter hab' je ich gekannt; weiss nicht, wo die Sonne zum erstenmal mir geschienen; weiss nicht, wo ich die ersten Blümlein ums Köpfchen mir gewunden. Bin gewandert in alten und jungen Zeiten, hab' die Länder fast alle gesehen; hat niemand je daran mich gehindert! O bitte, lasst mich weiterziehen! Hab' noch vielen versprochen sie aufzusuchen und ihnen neue Dinge zu erzählen!“ —

Vergeblich das Bitten, vergeblich das Flehen: Der Wanderknabe muss sein Mäntelein lassen; ein merkwürdig Zeichen daran hat den früheren Besitzer verraten. Aus dem Kränzlein, das ihm trotz Weinen und Flehen grausam vom Köpfchen gerissen, werden die Blümlein zerpflückt, die fremdem Boden in fernen Ländern entsprossen. — „Ein schlimmer Diebsgeselle ist's, den wir hier ergriffen, der sich nur so unschuldig stellt, um wieder uns zu entfliehen.“ — Nichts vermag die Mitleidszähre, die in den Augen der Menge erglänzt. — „Fort zum Richter mit ihm!“

Beschämt und all seiner Zier beraubt steht das Kindlein da und will den grausamen Männern schon folgen. Da plötzlich öffnet sich geheimnisvoll der Boden, den seine Tränen erweicht; und schützend umfängt es ein erbarmendes Grab, wo es nun ruht und träumt in seligem Entzücken, ungestört von frevler Hand, bis ein Erlöser ihm winkt zu ewiger Ruh.

Inhaltsverzeichnis.

I. Sektion: Überlieferung der Siebenschläferlegende 1—127.

Cap. I. Die orientalischen Texte 1—37.

I. Syrisch 1—17.

1. Jakob von Sarug — 2. Syrische Vorlage des Gregor von Tours — 3. Syrische Vorlage des Pseudo-Zacharias-Rhetor — 4. Die älteste Syrische Prosadarstellung — 5. Pseudo-Dionysius Tellmahrensis — 6. Michael Syrus — 7. Barhebraeus — 8. Zwei Hymnen aus der Maronitenbibliothek in Rom — 9. Liber Calipharum — 10. Chronicon ad annum 846.

Untersuchung der wichtigsten Texte 8—17.

II. Arabisch 17—32.

A. Die christlichen Texte 17—18.

1. Ein arabisch-christlicher Text — 2. Epitome ex Cod. syr. Vatic. 199 — 3. Epitome, ex Cod. arab. Colleg. Maron. Rom — 4. Eutychius von Alexandrien — 5. Ibn Ishâq — 6. Zamachscharî — 7. Makrîzî.

B. Die arabisch-muselmannischen Texte 18—32.

1 Qorân — 2. Ibn ʿAbbâs — 3. ʿAbîd ben ʿAmîr — 4. Kaʿb el-achbâr — 5. ʿAlî ben Abû Tâlib — 6. Ikrima — 7. Wahb ben Munabbih — 8 Muhammed ibn Ishâq — 9. Al-Kalbî — 10. Madâʾini — 11. Ibn Qutaiba — 12. Tabarî — 13. Masûdî — 14. Al-Kisâî — 15. Thaʿlabî — 16. Zamachscharî — 17. Ibn Alaʾthîr — 18. Al-Makin ben al Amîd — 19. Qazwînî — 20. Beidhâwî — 21. Damîrî — 22. Makrîzî — 23. Jellôddin.

III. Persisch 32—36.

a) Saʿdî, Gullistan — b) Olearius — c) Rückert — d) Sijâi-eddin Nechschebi, Tutinameh — e) Mîrkhond; Khwândamîr, Mogemal Toüarich; Hussein ben Mesud.

IV. Die übrigen orientalischen Texte 36—37.

1. Die Koptischen Texte — 2. Die Aethiopischen Texte — 3. Die Armenischen Texte.

Cap. II. Die occidentalischen Texte 37—91.

I. Griechisch 37—59.

1. Zacharias Rhetor — 2. Johannes von Ephesus — 3. Abt Theophanes — 4. Anastasius — 5. Georg Kedrenus — 6. Konstantinus Manasses — 7. Nikephoros Kallistos Xanthopulos — 8. Dorotheus von Monembasia — 9. Synaxarium Constantinopolitanum — 10. Synaxaria Selecta — 11. Photius — 12. Pseudo-Metaphrastes-Gruppe. —
Untersuchung der Texte $G_1 G_2 G_3$ 46—59.

II. Lateinisch 59—91.

A. Die eigentliche Passio 59—72.

1. Gregor von Tours, Passio — 2. Gregor von Tours, Epitome — 3. Gruppe L_1 — 4. Gruppe L_2 — 5. Gruppe L_3 — 6. Gruppe L_4.
Untersuchung der Texte $L_1 L_2 L_3 L_4$ 67—72.

B. Abgeleitete Texte 72—84.

1. Speculum Historiale des Vincentius von Beauvais 72 — 2. Legenda Aurea des Jacobus a Voragine 72 (Text 73—80) — 3. Petrus de Natalibus 73ss. (in den Fussnoten) — 4. Wilhelm Durandus 80 (Text 81s.) — 5. Schedel, Liber Chronicarum (+ Text) 82 — 6. Carolus Sigonius (+ Text) 83.

C. Sonstige Nachrichten 84—91.

1. Diaconus Theodosius — 2. Willibald (+ Eichstätter Kalendarien) — 3. Martyrologien 85—91:
Beda, Rhabanus Maurus, Ado, Usuardus, Notker Balbulus, Hermannus Contractus, Sigebert, Codex liturgicus de Metten — Hymnus—Martyrologium Romanum et Hieronymianum.

Cap. III. Übersicht über verschiedene Punkte: 91—104.

A. Die Namen der Jünglinge 91—96.

I. Die Achtzahl 91.

II. Die Siebenzahl 91—94.

A. Achillides-Diomedes-Gruppe — B. Doppelreihe — C. Maximilianus-Constantinus-Gruppe — D. Maximilianus-Exakustodianus-Gruppe.

III. Die Namen in den arabischen Texten 94—96.

B. Über sonstige merkwürdige Dinge 96—104.

C. Proben zur Textvergleichung 104—127.

I. Hymnus an die Martyrer in cp. III 106—111.

II. Theodosius bei den Siebenschläfern (cp. XVIII) 112—127.

II. Sektion: Spätere Entwicklung der Siebenschläferlegende 128—354.

Cap. I. Verschiedene Zeugen für die Siebenschläferlegende 128—154.

I. Lateinische Chronisten 128—136.

1. Paulus Diaconus 128. — 2. Die Turonensischen Siebenschläfer 129 — 3. Episode aus dem Leben Eduards des Bekenners 132 — 4. Wunderbericht des Mönches Reimer 135 — 5. Matthaeus Palmerius 135 — 6. Olaus Magnus 155 — 7. Raphael von Volterra 135 — 8. Carlo Sigonio 136.

II. Liturgie 136—139.

1. Tag der Feier — 2. Kirchliches Offizium: Missale Rhotomagense, Petrus Damiani — 3. The Prayer Book of Aedeluald the Bishop (Book of Cerne); Warren, Antiphonary of Bangor; Hondorff, Calendarium Sanctorum et Historiarum; Goldwurm, Kirchenkalender; Matthäus Dresser, Liber de festis et praecipuis anni partibus; Thumm, De festis diebus Christianorum et Judaeorum 138.

III. Kunstdenkmäler der Legende 139—154.

1. Gemma del Museo Vettori 139.
2. Oratorium der Heiligen in Rom 141.
3. Kirchen und Kapellen in Deutschland 142:
   a) Stegaurach bei Bamberg 142 — b) Rotthof, Pfarrei Ruhstorf, bei Passau 147 — c) Verzeichnis von Abbildungen 154.

Cap. II. Die Siebenschläferlegende in den Nationalliteraturen 155—214.

I. Englisch 155—173.

1. Aelfric, Abt von Eynsham († 1020/25) 155—164:
   a) Homilie 155 — b) Passio 156.
2. Mittelenglische Legende 164—168:
   a) Metrische Bearbeitungen aus Gloucester — b) Prosaversion (Text) 164.
3. Schottische Legendensammlung des John Barbour 168.
4. Neale, The Seven Sleepers of Ephesus (Inhaltsangabe) 169—173.

II. Deutsch 174—186

1. Kaiserchronik (Text) 174 — 2. Siben Slafaeren, ed. Karajan 181 — 3. mhd. Prosaversion im Passional 183 — 4. Goethe, Die Siebenschläfer 184 — 5. Rückert 184 — 6. Kosegarten, Legenden 184 — 7. Giesebrecht-Löwe, Oratorium der Siebenschläfer (Inhaltsangabe) 184 — 8. Grimm, Deutsches Wörterbuch 186.

III. Nordisch 187—188.

1. Altnordisches Bruchstück 187 — 2. Schwedisch: De sju Sofware, ed. Bäckström 187.

IV. Französisch 188—192.
1. Chardry, Set Dormanz 188 — 2. Histoire des Sept Frères Dormants par Guillaume Gazet d'Arras 191.
V. Italienisch 192—202.
1. Leggenda delli Sette Dormienti 192 — 2. Prosaredaktion 192 — 3. La Rappresentazione dei Sette Dormienti, ed. Aless. d'Ancona (Inhaltsangabe) 192 — 4. Legende des Arion, Fausto und Drecho (Inhalt) 197.
VI. Spanisch 202—213.
Augustin Moreto, Los Siete Durmientes (Inhalt) 203.
VII. Lateinisch 213—214.
Alexander Luzon de Millares, Septem Dormientes (Tragi-Komödie) 213.

Cap. III. Literatur über die Legende (1475—1904) 214—221.

Cap. IV. Die Siebenschläferlegende in der arabischen Literatur 221—310.
I. Lokalisierung der Legende bei den Arabern 222—240.
1. Kazwînî-Jâqût 224 — 2. Moqaddasî 226. — 3. Verschiedene Berichte (Chordâdbeh, Jâqût, Berûnî, Edrîsî, Kortobî) 228. — 4. Goeje's Lokalisierungsversuch 233. — 5. Clermont-Ganneau's Hypothese 235.
II. Der „Hund" und der „Hirte" in der Legende 240—251.
III. Der sog. Al-Kisâîtext 251—310.
1. Vorgeschichte des Daqjanus 253 — 2. Residenz des Daqjanus und die Jünglinge 262 — 3. Verblendung des Daqjanus 265 — 4. Flucht der Jünglinge und die Geschichte des Hirten mit seinem Hunde 274 — 5. Verderben des Daqjanus 279 — 6. Die Motive im Berichte über den Tod des Daqjanus 285 — 7. Wiedererwachen der Jünglinge 295 — 8. Das Motiv von der Wiedererkennung 301 — 9. Die Bade-Episode 306 — 10. Die Verehrung der Siebenschläfer bei den Arabern 308.

Cap. V. Muhammed und die Siebenschläferlegende 310—354.
I. Muhammed's Verhältnis zu den Quellen seiner Legendenstoffe 310—329.
1. Muhammed's angebliche Lehrer 312 — 2. Muhammed und Schriftliche Berichte 318.
II. Muhammed und die Siebenschläferlegende 330—354.
1. Text in Sure XVIII: Die Höhle 330.
2. Mutmassliche Quellen 335.
3. Die übrigen Bestandteile der Sure XVIII 339—351:
a) Die zwei reichen Männer — b) Huldigung an Adam durch die Engel — c) Moses und der Fisch. — d) Der Zweigehörnte.

III. Sektion: Zur Entstehung der Siebenschläferlegende 355—567.

Cap. I. Einleitende Bemerkungen 355—376.

I. Der Legendendichter und seine Quellen 355.

II. Orient und Okzident in den ersten christlichen Jahrhunderten 371.

Cap. II. Die Sage vom langen Schlaf 376—447.

I. Das Motiv vom langen Schlaf in der klassischen Literatur 378—390.

1. Die Endymionsage 378 — 2. Die Sardinischen Neunschläfer 384 — 3. Die Epimenides-Sage 387.

II. Das Motiv vom langen Schlaf in den Nationalliteraturen 390—403.

1. Bergentrückte Helden 390 — 2. Sagen vom langen Schlaf 393 — 3. Das Motiv vom verschwundenen Bräutigam 395.

III. Das Schlafmotiv in den Apocryphen des alten Testamentes und in der arabischen Literatur 403—417.

1. Die Oniaslegende 403:

a) Fassung des Yeruschalmi (R. Juda) 403 — b) Fassung des Babli (R. Jochanan) 404 — c) Eine jüdische Legende mit einem ähnlichen Motiv 405.

2. Die Abimelechlegende 407 — 3. Verhältnis der drei Legenden zu einander 418 — 4. Die Ezralegende 426 — 5. Die Entrückung des Isaias 435 — 6. Die Salichlegende 443.

Cap. III. Die Siebenschläferlegende und die Bibel 447—456.

Cap. IV. Zur Ursprache der Legende 456—552.

I. Vertreter eines Syrischen Originals 457—470.

1. Zu Noeldeke's Hypothese 457 — 2. Zu Ryssel's Hypothese 459 — 3. Zur Hypothese des Anonymus in Bessarione 467 — 4. Zu Heller's Hypothese 469.

II. Die Frage nach dem ältesten Syrischen Text 471—509.

1. Der bisherige Stand der Frage 471 — 2. Das Alter der Syrischen Textüberlieferung 473 — 3. Das Alter der okzidentalischen Überlieferung 483 — 4. Die Eigennamen in der Legende 491.

III. Die okzidentalischen Texte in ihrem Verhältnis zu einander 509—552.

1. Die Textgruppen $L_1 G_2$ 511 — 2. Der mutmassliche Urtypus der Legende 520 — 3. Die Textgruppe G_1 in ihrem Verhältnis zur Gruppe G_2 527 — 4. Die sog. Tellmahrensis-Gruppe 529 — 5. Cod. Paris. 235 und Cod. W aus G_2 532 — 6. Die Bezeichnung „Brüder" für die Siebenschläfer 539 — 7 Die übrigen aussereuropäischen Texte 541.

a) Die aethiopischen Texte (Ae_1, Ae_2) 542 — b) die armenischen Texte (Arm_1 Arm_2) 544 — c) Das koptische Fragment (Kop.) 547 — d) der christlich-arabische Text (Ar_2) 551.

Cap. V. Zum Ursprung der Siebenschläferlegende 552—567.

Schlusswort 568.

Anhang: Proben zur Textvergleichung.

I. Kapitel XV 2*—9*

1) Syrisch TSP (T = Tellmahrensis; S = Cod. Sachau 222; P = Cod. Paris 235) — 2) G_1 (NS) — 3) G_2 (ARK) — 4) L_1 (ML) — 5) P = Syrische Prosa — 6) V (aus G_1) — 7) W (aus G_2) — 8) C = Cod. Cassinensis 142 (aus L_1).

II. Kapitel XVI 10*—18*

1) Syrisch TSP — 2) G_1 (NS) — 3) G_2 (ARK) — 4) L_1 (ML) — 5) P = Syr. Prosa — 6) V (aus G_1) — 7) W (aus G_2) — 8) K = Koptisches Fragment.

III. Gebet des Jamblichus (zu cp. XVI, 7; Ergänzung zu Nr. II) 18*—19*

1) W (aus G_2) — 2) P = Cod. Paris. 235 — 3) A_1 = Arabisch-muselmanischer Text des Ibn Ishâq; nach Guidi, bezw. Romanische Forschungen.

IV. Nachtrag zu Kapitel XV 20*—23*

1) A_1 = Arabischer Text des Ibn Ishâq — 2) A_2 = Christlich-arabischer Text, ed. in Romanische Forschungen — 3) Ae_1 = Aethiopischer Text, nach Guidi — 4) $S_{1,2}$ = Text des Jakob von Sarug; S_1 lateinisch nach AA.SS.; S_2 italienisch nach Guidi.

Nachtrag zu cp. XV, 21 pg. 6* aus dem Koptischen Fragment 23*.

Nachtrag zu cp. XV, 22 pg. 8* aus P (= Cod. Paris. 235) 23*.

V. Gebet der Jünglinge aus Kapitel V 23*

1) W (aus G_2) — 2) P = Cod. Paris. 235.

VI. Nachtrag zu Kapitel XVI 24*—27*

1) C = Cod. Cassinensis 142 — 2) A_2 = Christlich-arabischer Text — 3) A_1 = Arabischer Text des Ibn Ishâq — 4) Ae_1 = Aethiopischer Text — 5) $S_{1,2}$ = Text des Jakob von Sarug.

VII. Das „Plus" in Kapitel XVII 28*—29*

1) PS (P = Cod. Paris 235; S = Cod. Sachau 222) — 2) A_1 = Ibn Ishâq — 3) W (aus G_2).

VIII. Nachtrag zu cp. XVIII (cfr. oben Nr. II, pg. 112 ss.) 29*—31*.

1) C = Cod. Cassinensis 142 — 2) K = Koptisches Fragment.

IX. Der Schluss der Legende (Kapitel XIX) 31—32*

1) SP (S = Cod. Sachau 222; P = Cod. Paris. 235 — 2) AR (aus G_2) — 3) W (aus G_2).

Die Wanderlegende von den Siebenschläfern

in 3 Sektionen.

I. Sektion.

Überlieferung der Siebenschläferlegende.

Cap. I. Die orientalischen Texte.

I. Syrisch.

1. Jakob von Sarug († 522) cfr. *Huber, Beiträge zur Siebenschläferlegende des Mittelalters* (= Programm, Metten 1908; zitiert als „*Beiträge III*"), 3—26; bes. 26—32; *J. Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung* (Lpz. 1883), 81—84.

   a) Erste Homilie (= S_1), *ex Cod. syr. Vatic. 115,* saec. VII/VIII, fol. 79v—82v, ed. *Ign. Guidi, Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso,* in: *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei; Roma, anno CCLXXXII (1884/85), serie terza; Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. XII, 358—363* (SA 18—23); abgedruckt in: *H. Gismondi, Linguae Syriacae Grammatica,* Beirut (1900²) 45—53; lat. von *Cuper-Benedetti* (= Mobârak) in: AA. SS. Julii VI. (1729), 387—389.

   b) Zweite Homilie (= S_2), *ex Cod. syr. Vatic. 217,* fol. 182—186 (jüngeren Datums); ed. Guidi 363—369 (SA. 23 bis 29); ital. 369—372 (SA. 29—32). Diese Homilie scheint dem Verfasser eines Hymnus in einem maronitischen Festoffizium vorgelegen zu haben (in: Cod. syr. Vatic. 235, fol. 130, ex anno 1425; cfr. Guidi 357, Note 2). Ob der genannte Hymnus sich mit den zwei Hymnen in AA. SS. (pg. 377 nr. 12 s.) deckt, kann nicht ermittelt werden.

Diese beiden Homilien, die nach *Noeldeke (Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1886, pg. 453—459; bes. 455 s.) zu Sarug's besten Erzeugnissen gehören, sind in Bezug auf den Gang der Handlung einander sehr ähnlich, ja sie berühren sich sogar sehr enge an einer offenkundig mangelhaft überlieferten Stelle am Schluss, wo es heisst, dass Theodosius die Jünglinge eingeladen hat, mit ihm nach Ephesus hinabzukommen, *cogitans aedificare templum super ossa eorum (S_2: ed un tempio veracemente avrebbe costruito sopra i loro corpi).* Beide Texte unterscheiden sich indes öfter ziemlich stark von einander, bald hat S_1 grössere Zusätze, bald wieder S_2; doch lässt sich daraus (cfr. Guidi 357) noch keineswegs ein Schluss auf das höhere Alter des ersten oder zweiten Textes ziehen, wenn auch mit Guidi die Priorität von S_1 ohne weiteres angenommen werden dürfte.

Merkwürdig bleibt es allerdings, dass von ein- und derselben Homilie zwei von einander ziemlich stark abweichende Fassungen vorhanden sind. Doch dieser Umstand kann nicht allzusehr auffallen, wenn man bedenkt, dass in der christlichen Literatur, besonders in den Apocryphen des Alten und des Neuen Testamentes, dieser Fall nicht einzig dasteht. Daraus nun den Schluss zu ziehen, dass man zwei verschiedene Verfasser annehmen müsse, wäre zu gewagt, da es doch nicht allzu wahrscheinlich ist, dass zwei verschiedene Personen denselben Gegenstand unabhängig von einander oft in fast wörtlicher Übereinstimmung behandelt haben würden.

Somit bleibt betreffs dieser beiden Homilien wohl nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass die eine die Umarbeitung der anderen ist entweder durch einen zweiten Homileten oder durch einen Schreiber, oder dass beide Fassungen in etwas willkürlicher Weise von einer nicht mehr vorhandenen oder noch nicht aufgefundenen ursprünglichen Fassung excerpiert oder überarbeitet wurden. Letzteres dürfte trotz des hohen Alters der Überlieferung von S_1 (saec. VII/VIII) manche Wahrscheinlichkeit für sich haben. Einen völlig ausreichenden Beweis dafür zu liefern, bleibt jedoch so lange unmöglich, als die Werke des Sarug, welcher die Aufmerksamkeit der Fachgenossen verdienen würde, noch nicht kritisch herausgegeben

und behandelt sind. Diese Homilie dem Sarug abzusprechen, liegt indes kein Grund vor.

Es scheint nicht, dass diese Homilien des Sarug die Vorlage für irgend eine der erhaltenen Fassungen der Legende geworden sind. Dass aber Sarug einen der weiter unten zu behandelnden Syrischen Texte gekannt und benützt hat, ist zum mindesten wahrscheinlich; denn man darf im allgemeinen ohne weiteres annehmen, dass eine Homilie sich eher aus den „Acta" entwickelt, als die „Acta" aus der Homilie. Auf Grund des vorhandenen Materials lässt sich jedoch nicht bestimmen, wie und wie weit Sarug seine vermutliche Vorlage ausgenützt hat. —

Folgende Auszüge geben dem Kenner der Legende ein Bild der Eigentümlichkeiten des Sarug: Ducus rex; agni mansuetissimi *(Sarug liebt das Bild von der Herde ganz besonders und heisst die Verfolger gerne „lupi")*; grex tuus, pecorelle; pueri Ephesi; Jamblichus filius hyparchi et septem sodales ejus (= *Achtzahl*); Jamblichus filius Rufi electi *(Noeldeke erblickt in diesem Namen „Rufus" nur eine Verwechslung mit „Rubus" oder „Rufinus", einem der beiden Hofbeamten)*; epistola Decii; reliquit vigilem qui membra eorum custodiret (S_2 mandò un angelo perchè scendesse a custodire le loro membra; *dies weist vielleicht auf den „Hund" in der arabischen Literatur hin)*; duo sophistae (S_2 due savi = die beiden Hofbeamten); tabulae plumbeae (S_2 una tavola di piombo); vir in foro sedens (S_2 un giovinetto che passava); ad palatium pervenit viditque fores sibi occlusas; per manus quinque hominum pecunia illa traducta est (S_2 colui che vendeva diede quel danaro ai suoi compagni); ingressum est verbum ad sanctam ecclesiam ad episcopum; sophista (S_2 savio; = *an Stelle des Proconsuls*) dixit: videorne tibi puer duodennis; S_2 piegò le dita e poi le distese dicendo . . . veggo che tu hai un quindici anni); Giamblico chiamò David; secundum computum Graecorum 372 anni (S_2 350); Theodosius; resurrectio = thesaurus vitae. Die Haeresie wird nicht erwähnt. — Neu ist vor allem der Umstand, dass die Jünglinge nach ihrem Erwachen fragen, wer in die Stadt hinabgehen soll, und dass dann Jamblichus sich anbietet, im Bettlergewand bis in den Palast zur Kundschaft vorzudringen. Die anderen Fassungen

lassen Jamblichus schon früher, gleich nachdem sich die Jünglinge in die Höhle zurückgezogen hatten, im Bettlergewande in die Stadt gehen, was hier vollständig übergangen ist. — Auf andere Eigentümlichkeiten dieser Homilie soll noch weiter unten hingewiesen werden, wenn von den beiden syrischen Prosatexten die Rede sein wird.

2. Syrische (?) Vorlage des Gregor von Tours (538 bis 593/4 ?). Noch nicht aufgefunden. cfr. *Beiträge III,* 64 ss.
3. Syrische (?) Vorlage des Pseudo-Zacharias-Rhetor. Nicht erhalten. cfr. *Beiträge III,* 37 ss; *unten pg. 11.*
4. Die sogenannte älteste syrische Prosadarstellung (= *Syr. Prosa)* = Übersetzung (?) des griechischen Textes des Zacharias Rhetor (490—550; cfr. Beiträge III, 32—47; Koch 86—89), ed. *Land, Anecdota Syriaca III* (1870), 87—99 (ex *Cod. syr. 17202,* British Museum, London, saec. VII. ineunte). Verbesserungen dazu von Guidi 372, Note 2 (SA. 32); Koch (3—23) benützt diesen Text zu einer deutschen Reconstruktion des vermuteten Urtextes (cfr. Ryssel, unten 5 c.). — Derselbe Text in *Cod. Add. 14641* (fol. 150 ss.; Brit. Museum) ist bis jetzt noch nicht zur Vergleichung herangezogen worden.
5. Pseudo-Dionysius Tellmahrensis († 845) = Übersetzung (?) des griechischen Textes des Johannes von Ephesus (ca. 570). cfr. Beiträge III, 48—57; Koch 113 s. (= *Tellmahrensis).*
   a) Erste Hälfte (= *Martyrium),* ed. *Tullberg, Dionysii Telmahrensis chronici liber primus* (Upsala 1851), 167 ss. (ex *Cod. syr. Vatic. 162).*
   b) Zweite Hälfte (= *Auferstehung),* ed. Guidi 375—384 (SA. 35—44), übers. 384—390 (SA. 44—50) ex *Cod. syr. Add. 12160* (sehr alt), fol. 147 ss.; dazu die Varianten des *Cod. syr. 162* sowie jene des *Cod. Add. 14650* (ex anno 875), welcher Codex sich mit *Cod. Vatic. 162* fast vollständig deckt. Da Cod. Add. 12160 den Anfang nicht hat, ist derselbe aus Cod. 14650 ergänzt. — Nach Guidi (374, SA. 34) ist dieser Text älter als die *Syr. Prosa,* da er

vermutlich (?) aus der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus stammt.

c) Die vereinigten Texte (= *Bedjan)*, ed. *Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum* (Paris 1890) I, 301ss. (Verbesserungen dazu in I, 546s.). — Die erste Hälfte ist nach *Tullberg* und nach einer von *Wright* besorgten Copie des *Cod. Add. 14650,* die zweite Hälfte nach *Guidi* gegeben; dazu Textverbesserungen von Guidi in ZDMG (= *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)* XLVI (1892), 749s. (aus *Cod. Add. 14650).* — In einem besonderen Anhang gibt Bedjan noch die wichtigsten Varianten des *Cod. Sachau 222 (Berlin*; = *Sachau),* fol. 260—271. Dieser Text, i. J. 1881 nach einer sehr guten Vorlage auf Veranlassung von Sachau kopiert (cfr. Beiträge III, 35), deckt sich oft mit der *Syr. Prosa. — Deutsch* von *V. Ryssel, Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe,* in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* XCIII (1894), 251 bis 280; zu Grunde gelegt ist *Bedjan,* in den Noten sind die Varianten des *Sachau,* sowie jene der *Syr. Prosa.*

d) Cod. syr. 235 (Paris, Nat. Bibl.), fol. 326ss. (= *Pariser;* cfr. Zotenberg, Catal. 187): übersetzt von *Ryssel, Archiv* XCIV (1895), 369—388; dieser Text stimmt am meisten mit Sachau überein, besonders in den Zusätzen, häufig auch mit Syr. Prosa. cfr. Guidi 373 (SA. 33), Note 5; Beiträge III, 35.

e) Cod. Sachau 321, fol. 179—186 (Berlin, 26. Estrangelo Handschrift): *„Bekenntnis und Auferweckung des Maximilianus, Jamblichus, Martellus, Dionysius, Johannes, Serapion, Exacustadianus (?), Antonius* (= 8 Namen) *zur Zeit des Decius.“* — Diese Handschrift ist ein jakobitischer Codex und enthält meist Übersetzungen aus dem Griechischen. Die Siebenschläferlegende, deren Text hier leider nicht berücksichtigt werden konnte, stimmt (laut *Sachau, Verzeichnis I, 99)* in der Hauptsache mit der *Syr. Prosa* überein, der Schluss der Legende fehlt jedoch. Bei Nr. 13 *(Vita* des *Bar Jakob von Edessa, Baradaeus,*

von *Johannes von Asien)* steht der Zusatz: *„Diese Schrift ist geschrieben, dh. copiert auf Betreiben des Priesters und Styliten Theudas* (? = Theodosius) *vom Kloster Psîltâ, in der Zeit als ein Stephanus Abt dieses Klosters war, nämlich anno Graecorum 1052* (= 741 n. Chr.)." Da dieselbe Hand den ganzen Codex geschrieben hat, so stammt wohl auch unsere Legende aus dem Jahre 741.

6. Michael Syrus († 1199; cfr. Beiträge III, 57—63). Dieser hat verschiedene Kirchenschriftsteller für seine Chronik ausgeschrieben: ed. *J. B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1196—1199, éditée pour la première fois et traduite en français,* Paris I (1889/90), II (1901/04), III fasc. 1. — Michael gibt schon an einer früheren Stelle (VI, 8; ed. Chab. I, 195) eine kurze Notiz über die Flucht der Jünglinge *(Sept Enfants),* dann (VIII, 4; ed. Chabot II, 17—21, abgedruckt: Beiträge III, 60—63) einen Auszug der Legende (von cp. 4 an), und zwar, wie er selber sagt, nach *dem 1. Kapitel* (scil. des 2. Buches) *des Zacharias Rhetor;* allerdings schöpft er hier nicht direkt aus jenem Schriftsteller selbst, sondern nur aus dessen syrischem Doppelgänger, dessen Werk in den *Anecdota Syriaca* (*ed. Land;* cfr. Beiträge III, 58) enthalten ist. Doch scheint er eine andere unmittelbare Vorlage gehabt zu haben als bei *Land,* da manche Abweichungen vorkommen. Die Namen stimmen allerdings zum Teil mit denen der Syr. Prosa überein: *Aikîlos (Archelides, Aqlîdos), Dionysius* (= der Schaffner, = Syr. Prosa, welche jedoch bei der eigentlichen Zusammenstellung *„Diomedes"* hat), *Stephanus, Probatius, Sebastius, Cyriacus;* der siebente *(Land: Eugenius)* fehlt; *Berg Ankîlos; Eunuchen Athenodorus* (Ms.: *Atîdoros;* cfr. Sachau: *Ithidoros) und Domnus; 188 Jahre; Proconsul, Bischof und Kaiser sind ohne Namen; zum Kaiser spricht Akîlios.* Andere Eigentümlichkeiten *(Mitschüler; aus den Tränen ihrer Augen hätte man Ton formen können; die Beschreibung der Häresie, Aliadios Besitzer des Berges)* stimmen jedoch genau mit der *Syr. Prosa.* Vielleicht stammt dieser Text auf Umwegen aus Johannes von Ephesus, da dieser oft mit Zacharias Rhetor bei den Compilatoren verwechselt wurde.

7. Barhebraeus (= Gregor Abulfaradsch; 1226—1286); *C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898), 349s.; *Wright, Syriac Literature* (London 1894) 265ss.; *R. Duval, La Littérature syriaque* (Paris 1907) 198s., 408s. — *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. *Abbeloos-Lamy* (Löwen, 1872/77): siehe unter „Decius"; *Historia Dynastiarum:* nach der arabischen Übersetzung ed. *Pococke* (Oyford 1663); deutsch *G. L. Bauer* (Lpz. 1783), I, 117; 391. — Hier sind 240 Jahre als Zeit des Schlafes angegeben (cfr. Koch 121s.).
8. Hymnen (für den 7. März zur Vesper und zur Prim), aus einem *Syrischen Codex der Maronitenbibliothek in Rom* (? = *Codex syr. Vatic.* 235, fol. 130, ex anno 1425; cfr. Guidi 357 (SA. 17) Note 2; AA. SS. 377 nr. 12s.; Koch 120). *Decius* hat hier den wohl verstümmelten Namen *„Ducus"*. — Diese beiden Hymnen bieten zu wenig, als dass man deren Quelle angeben könnte. Guidi dürfte wohl recht haben, wenn er sie mit einer der Homilien (S_2 ?) des Sarug in Verbindung bringt, vorausgesetzt natürlich, dass die beiden genannten Hymnen sich mit demjenigen decken, welchen Guidi vor sich hatte (cfr. oben 1b). —
9. Liber Calipharum (= Chronicon Miscellaneum usque ad 724 A.D.): ex Cod. syr. Add. Brit. Mus. 14643 (ca. 740), fol. 77—156 (cfr. Duval 190s.), ed. *Land, Anecdota Syriaca* I (Leiden 1872), 2—24 (= jener Teil nach Constantin), lat. übersetzt 40s., 103—122; cfr. *Roediger, Chrestomathia Syriaca* (Halle 1868[3]), 95ss.; *B. H. Cowper, Notes and Queries II* (London 1856), part I, 208 (bloss der Chalifenkatalog); *Roediger-Schöne, Eusebii Chronicorum libri duo* I, App. pg. 53ss.; II, 203ss. (Berlin 1875s.). — Der ganze Text lateinisch in: *Brooks (interpretante Chabot), Chronica Minora II* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris 1904), 61—119: „Rursum, diebus ejusdem Theodosii, offenderunt episcopi hujus temporis et dixerunt non esse resurrectionem mortuorum: et propter ejus patrumque ejus praeclara opera expergefecit Deus, ejus diebus diebusque Marii episcopi Ephesini octo pueros Ephesinos: Maximinum, Jamblichum, Martelium, Dionysium, Johannem,

Serapionem, Hexacostadianum et Antoninum. Et venit rex Constantinopoli salutem dare pueris; et confirmatus est in fide resurrectionis ipse et episcopus. Rediit ad thronum suum et accubuit in lecto quietis suae cum patribus suis. (Brooks pg. 107.) — Die Vorlage dazu war sicher der Tellmahrensis.

10. Chronicon ad annum 846 (wohl von einem Mönche aus dem Kloster Qartamin): ex Cod. Syr. Add. 14642 (Brit. Mus., = Codex rescriptus) ed. latine *Brooks (interpretante Chabot)*, in: *Chronica Minora* II, 121—180; cfr. ZDMG, LI, 569ss. (1897: der letzte Teil vom Jahre 574 ab syrisch und englisch); cfr. LII, 153, 416; LIII, 259, 537; LIV, 104. — *Nau, Une Chronique syriaque inédite*, in: *Revue de l'Orient Chrétien*, 1896, 396ss.; cfr. 1898, 157; 1903, 630ss. — Brooks (pg. 161): Ejus diebus fuit inventio ossium Septem Martyrum qui martyrium passi sunt diebus impii Maximini (235 bis 238): hic autem erat annus 740us Graecorum (= 438/9). — cfr. ibid. pg. 162: Congregata est synodus Ephesi secunda vice anno 760⁰ Graecorum (= 449: Räubersynode) . . . Etiam Johannes Aegeorum depositus est cum aliis qui visi sunt opinioni Nestorii assentire.

Die vier syrischen Texte *(Syr. Prosa, Tellmahrensis, Sachau, Pariser)* mit dem Excerpt des *Michael* sind unter sich alle so enge verwandt, dass sie trotz der Abweichungen von einander in dieselbe Familie eingereiht werden müssen. Guidi (pg. 374, SA. 34) gibt dem Tellmahrensis die Priorität der Zeit und des Wertes, weil nach seiner Ansicht Dionysius diese Legende in der Kirchengeschichte des *Johannes von Ephesus* vorgefunden hat. Zu dieser Annahme wurde Guidi durch *Elias Nisibenus* bestimmt, der *(Barhebraei Chronic. Eccles.*, ed. *Abbeloos-Lamy* I, 145, Note) als seine Quelle den *Johannes Jacobita* zitiert, welch letzterer wohl kein anderer ist als *Johannes von Ephesus*. Guidi hat mit seiner Ansicht Recht, wenn nicht etwa angenommen werden muss, dass sich diese Legende schon etwas früher bei *Zacharias Rhetor* vorfand, auf welchen die *Syr. Prosa* zurückzugehen scheint.

Ein anderer Umstand scheint indes noch besonders für die Priorität des Tellmahrensis zu sprechen, der Umstand nämlich, dass Sarug, vorausgesetzt dass er etwas Schriftliches vor sich hatte und nicht nach mündlichen Berichten arbeitete, sich noch am ehesten mit dem Tellmahrensis (bezw. Sachau und Pariser) deckt, wenn überhaupt eine Vergleichung mit einem der bekannten Texte möglich ist. Sarug nimmt die Acht-Zahl an, die sich auch bei der Tellmahrensis-Gruppe findet; ausserdem kommt der einzige bei Sarug genannte Name *Jamblichus* nicht in der Syr. Prosa vor, welche bei der Zusammenstellung der Namen (cp. 3) dafür *Diomedes* hat, diesen aber dann im Laufe der Erzählung jedesmal *Dionysios* nennt (von cp. 6 an; cfr. Michael Syrus), und welche ihm diesen letzteren Namen auch auf der in der Höhle gefundenen Tafel gibt. Auch die *„Berufsgenossen“* (dagegen Sachau, Syr. Prosa, Michael: *Mitschüler)* stimmen wohl zu den *Socii* von S_1 (S_2: *compagni).* Die Antwort des *Filius Hyparchi* (= Maximilianos): *„ipsum adoramus eique cordis puritatem offerimus“* (fehlt in S_2) entspricht übrigens allen syrischen Texten (cp. 4) so sehr, dass man daraus auf die spätere Umarbeitung von S_2 schliessen kann, welche diesen Satz wahrscheinlich bloss übergangen hat, wozu ganz besonders noch der weitere in S_2 fehlende Satz berechtigt: *„indeque redire cogitabat et Ephesum cum ea mente intrare.“* Indes weist allerdings der Satz in S_2 (nicht in S_1): *prima che l'imperatore ci divida dall' unione che noi manteniamo* auf den Ausdruck *„der herrliche Kranz der Gläubigen“* (cp. 7) bei Tellmahrensis und Sachau hin. Dass in S_1 die Väter der Jünglinge nicht vor den König gerufen werden, ist wohl nur auf ein Versehen des Schreibers zurückzuführen, der eine oder zwei Zeilen übersprang; und dieser Umstand kann demnach wohl nicht dagegen angeführt werden, dass S_1 nicht auf die Syrischen Texte zurückgehen kann, welche dieses an sich ja nicht unwichtige Moment alle haben. Besonders weist in S_1 wieder auf den syrischen Text (cp. 10) die ganze ausführliche Beschreibung hin, wie die beiden Hofbeamten *die Tafeln* (S_2 *eine Tafel)* mit den Namen und der Geschichte der Jünglinge in der Höhle hinterlegten. Merkwürdig bleibt jedoch der Umstand, dass Sarug der Haeresie nicht gedenkt, welche doch gewiss ein wirksames Moment in dieser Homilie gewesen sein würde.

Der zweite Teil der Homilie, welcher die Ereignisse nach der Erweckung der Jünglinge berichtet, weist allerdings einige nicht unbedeutende Abweichungen von den bekannten Texten auf. Dazu gehört das „Gebet", das Jamblichus vor dem Betreten der Stadt spricht — übrigens kein anderes als jenes, das die Jünglinge miteinander vor dem Einschlafen in der Höhle verrichteten. „Als Jamblichus vor die Residenz kam, fand er das Tor verschlossen." „Als er in die Kirche geführt wurde, staunte er über die Feier des Gottesdienstes, da er noch keine Kirche gesehen hatte." Dieser letzte Umstand findet sich nur in S_2, wie auch die merkwürdige Stelle, dass er David zu Hilfe ruft, was allerdings kaum etwas anderes bedeutet (cfr. Beiträge III, 30), als eine eigentümliche Anwendung eines Psalmverses (Ps. 87, 9s.; 151, 5). Gerade diese ausschmückenden Zusätze scheinen ganz besonders auf eine nachträgliche Umarbeitung hinzuweisen, da es nicht wahrscheinlich ist, dass derartige schon vorliegende erbauliche Züge später ausgelassen worden wären. — Doch alle diese Abweichungen lassen sich wohl am besten durch den poetischen Charakter der Homilie erklären. Der Gang der Handlung selbst entspricht ja stets den überlieferten ausführlichen Texten. — Auf die Tellmahrensisgruppe weist ganz besonders wieder der Umstand hin, dass die Zeit des Schlafes auch bei Sarug 372 (S_2 350) Jahre dauerte.

Sarug scheint demnach für seine Homilie (S_1) eine Vorlage vor sich gehabt oder eine Überlieferung benützt zu haben, welche dem Tellmahrensis mindestens sehr ähnlich gewesen ist. Damit wäre aber auch dem Tellmahrensis ein sehr hohes Alter zugesichert, insoferne er auf eine ähnliche Vorlage zurückzugehen scheint, wie Sarug.

Aber da erhebt sich nun gegen dessen Priorität dem Pseudo-Zacharias gegenüber das Bedenken, dass letzterer sein Werk mindestens ebenso früh als Johannes von Ephesus abgeschlossen hat (571), wenn nicht sogar schon etwas früher (cfr. Beiträge III, 38). Hat nun aber Zacharias († 550) diesen Text wirklich in seiner Kirchengeschichte gehabt, so wäre dadurch wenigstens urkundlich die Priorität der Syr. Prosa gegeben, wie dieselbe auch handschriftlich festgelegt zu sein scheint;

denn keine Handschrift der Tellmahrensisgruppe weist ein so hohes Alter auf, selbst wenn der Liber Calipharum, der auf den Tellmahrensis zurückgeht, herangezogen wird. Und wenn auch der Pseudo-Zacharias den Siebenschläfertext nicht bei Zacharias vorgefunden hat, so muss er doch einen sehr alten Text vor sich gehabt haben, da er (II, 1) ausdrücklich sagt: „Indem ich in der Abfassung dieses zweiten Buches den Anfang mache mit der in den Tagen des Kaisers Theodosios geschehenen wahrhaftigen Auferstehung der Leiber von sieben Jünglingen, die in einer Höhle in der Gegend von Ephesos waren, schreibe ich die Denkwürdigkeiten *(ὑπομνήματα)*, die sich auf Syrisch gefunden, hier zum Gedächtnis der Heiligen und zum Preise Gottes, der alles bewirken kann, ab." (*Ahrens Krüger, Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Lpz. 1899,* *21). „I shall set down here the truth of the resurrection, which took place in the days of Theodosios the king, of the bodies of the seven youths who were in a cave in the district of Ephesus, and the Syriac records both to keep them in the memory of Saints and for the glory of God, Who is able to do all things." *(Hamilton-Brooks, the Syriac Chronicle, known as that of Zachariah of Mitylene, London 1899, pg. 18s.)* Aus dieser Stelle geht ganz deutlich hervor, dass dieser Pseudo-Zacharias, welcher diese Compilation verfasst hat, eine Vorlage vor sich hatte, und zwar eine syrische, welche sonach der älteste Text wäre, der sich neben Sarug nachweisen lässt.

Pseudo-Zacharias gibt seine Quellen im allgemeinen ziemlich gewissenhaft an. Für Buch 3—6 seiner Compilation beruft er sich ausdrücklich auf die griechisch geschriebene Kirchengeschichte des Zacharias, den er in „gedrängtem Stil" ausschreiben will. Für die Siebenschläferlegende, die bei ihm am Anfang des 2. Buches steht, kommt Zacharias demnach zunächst wohl kaum in Betracht, ganz abgesehen davon, dass er hier ausdrücklich eine syrische Quelle nennt. So lange das Gegenteil nicht bewiesen ist, liegt auch tatsächlich kein triftiger Grund vor, hierin seine Aufrichtigkeit zu bezweifeln. Immerhin aber mag es von Interesse sein, was dieser Pseudo-Zacharias sonst (cfr. Beiträge III, 43ss.) über seine Quellen sagt. Betreffs der

Acta s. Silvestri und der Taufe Constantins verweist er auf Schriftstücke und bildliche Darstellungen in Rom, von denen ihm solche, die dort waren, berichteten. Das sehr alte griechische Büchlein von Aseneth und Joseph, das er aus der Büchersammlung der Bischöfe der Stadt Reschainâ bei einem mit der Familie Bêth Beroia verwandten Knaben, namens Mâr'abdâ gefunden hatte, liess er sich durch Moses von Aggel (Ingila, ca. 570) erklären. Weiter zitiert er Isaak, den Lehrer des Syrerlandes (ca. 460), der aus einem der Coenobien des Landes der Westlichen gewesen zu sein scheint und der auf seinen weiten Reisen sogar Rom besuchte und Verfasser vieler Schriften ist; ferner einen Mönch Dada aus dem Bezirk von Amid, von welchem 700 Abhandlungen über Allerlei aus göttlichen Schriften und über Heilige herrühren. Vor allem aber nennt er einen Landpfleger Mara bar Konstant, den Hausmeister der Kirche in Antiochien, der beredt in griechischer Sprache und wohlunterrichtet war und der während seiner Verbannung in Petra und Alexandrien eine wunderbar zahlreiche Büchersammlung angelegt hatte (cfr. Hamilton-Brooks 16; Ahrens-Krüger 17*, 20*, 155).

Es standen diesem Pseudo-Zacharias demnach wohl genügend Bücher zur Verfügung, in denen er wohl auch die Siebenschläferlegende gefunden haben mag. Würde er sich in Betreff dieser Legende nicht ausdrücklich auf einen syrischen Text berufen, wäre die Frage nach seiner Vorlage bald beantwortet. Er hätte dieselbe einfach aus diesen verschiedenen ihm zur Verfügung stehenden oder sonst irgendwie zugänglichen Büchersammlungen genommen. So aber müssen wir uns anderweitig darnach umsehen.

Wenn daran festgehalten werden soll, dass sich diese Legende bei Zacharias oder bei Johannes von Ephesus wirklich vorgefunden hat, was ja bei deren Sammelfleiss nicht unmöglich ist, so frägt es sich, ob sie diese Legende selbst nach irgend einer mündlichen Tradition abgefasst oder aus irgend einem ihnen bereits vorliegenden syrischen Original erst übersetzt haben. Da sie weite Reisen gemacht und beide sich längere Zeit auch auf rein griechischem Gebiete, vor allem in

Konstantinopel, aufgehalten haben, so wäre es nicht unmöglich, dass sie dort irgendwo diese Legende in griechischer Sprache vorgefunden und dann in ihr Werk herübergenommen hätten. Würden jedoch beide, wenn auch jeder in seiner Weise, irgend eine syrische Vorlage übersetzt haben, so würde sich daraus am leichtesten die merkwürdige Doppelgestalt der Legende erklären, die zunächst im Griechischen, aber auch im Syrischen und sogar auch im Lateinischen so grosse Schwierigkeiten verursacht. Damit wären dann zugleich auch die Verfasser der beiden griechischen Textgestalten gefunden, die, um dies jetzt schon zu sagen, sich nicht anders erklären lassen als dadurch, dass sie selbständige Übersetzungen einer anderssprachlichen Vorlage sind, wie auch die beiden syrischen Fassungen wieder nichts anderes sein können als mindestens eine selbständige Bearbeitung ein und derselben Vorlage. Und zwar muss diese Vorlage schon eine sehr ausführliche Gestaltung der Legende aufgewiesen haben, da es sich sonst nicht erklären liesse, dass die beiden griechischen Fassungen, wenn auch nicht dem Wortlaute, so doch dem Inhalte nach fast völlig miteinander übereinstimmen. Auch die Namen der Siebenschläfer lassen sich in den griechischen Texten trotz der scheinbaren Abweichungen ohne besondere Spitzfindigkeit auf ein gemeinsames Original zurückführen, wie weiter unten klar werden wird.

Aber freilich bleibt da noch immer die grosse Schwierigkeit betreffs der Namenreihe in der Syr. Prosa bestehen. Denn wenn auch diese Namen bereits in der Syrischen Vorlage des Gregor von Tours vorzukommen scheinen und ausserdem sehr frühe durch den Diacon Theodosius, sowie später durch die koptische und aethiopische Tradition bezeugt sind, so stehen sie doch in der syrischen Literatur so einzig da, dass man ihre Entstehung nicht recht erklären kann.

Dass diese Legende schon vor Zacharias und Johannes in irgend einer syrischen Fassung vorhanden gewesen sein muss, das beweist zunächst Sarug, dann wohl auch Gregor von Tours, der seine lateinische Übersetzung aus dem Syrischen gemacht haben will, wenn auch diese syrische Vorlage bis jetzt nirgends nachgewiesen werden konnte; ferner der Pseudo-Zacharias, welcher sich

ausdrücklich auf einen syrischen Bericht beruft, der wohl nicht ein bloss mündlicher gewesen sein kann und der infolgedessen Anspruch auf ein sehr hohes Alter, ja fast auf Gleichzeitigkeit mit dem Erweckungswunder machen könnte.

Mit welchem der noch vorhandenen syrischen Texte sich dieser Urtext nun am ehesten deckt, lässt sich jetzt wohl nicht mehr ermitteln. Und somit lässt sich auch nicht mehr nachweisen, welchen Text der Pseudo-Zacharias vor sich hatte, schon deswegen nicht, weil er seine Vorlage kaum wörtlich abschrieb, sondern dieselbe für seinen Zweck sich erst zurechtlegte und dabei auch noch als Historiker eine für die damaligen Zeiten anerkennenswerte kritische Methode befolgt haben mag.

Immerhin muss jedoch die Frage noch etwas ins Auge gefasst werden, welchen Text er als Vorlage vor sich haben mochte. Jener des Johannes von Ephesus konnte es wohl nicht gut sein, da doch zu bedeutende Abweichungen vorkommen und da ja dieser Johannes sein Werk griechisch abgefasst hat, während hier direkt von einer syrischen Vorlage die Rede ist. Also hat der Pseudo-Zacharias entweder den Text des Johannes schon in einer und zwar bereits umgearbeiteten Übersetzung vor sich gehabt, oder er hat eine Übersetzung aus Zacharias, der ja auch griechisch geschrieben hat, benützt, die aber von jener des Johannes sich in wesentlichen Punkten unterscheidet. Denn abgesehen von den zwei historischen Einleitungen oder besser gesagt Überleitungen bei den beiden Hälften, womit der Pseudo-Zacharias diese Legende in seine Compilation einreiht, weist diese Fassung Momente auf, die bei der Vergleichung mit dem Tellmahrensis ziemlich schwer in die Wagschale fallen. Der schreckliche Rechnungsfehler, nach welchem von Decius (249—251) bis Theodosius II (408—450), gleichviel ob diese wunderbare Auferstehung in das 8. oder 38. Jahr seiner Regierung fällt, 372 Jahre verflossen sein sollen, ist hier in ca. 200 Jahre korrigiert. Dann aber erscheint hier die Siebenzahl, die vielleicht etwas früher bei dem Diaconus Theodosius (spätestens ca. 530) und dann später (ca. 590) bei Gregor von Tours erscheint. Aber nicht bloss die Siebenzahl fällt

auf, sondern auch die Namen, von denen keiner auch nur annähernd in den übrigen syrischen Texten vorkommt.

Die Berichtigung der Jahreszahl weist wohl ganz sicher auf eine Umarbeitung hin. Die Legendenschreiber, oder besser gesagt, die Legendendichter kümmerten sich nicht zu viel um die Daten und waren auch meistens nicht besonders beschlagen in jener Geschichte, die über die Grenzpfähle ihres engeren Vaterlandes hinausging oder hinter den Jahren ihrer mehr oder minder grossen Geistesreife zurücklag. Was hat nun der betreffende Dichter von Decius wohl gewusst? So viel wie nichts. Es war ihm dieser nur jener Christenverfolger, von dem er jedoch an Daten wenig gewusst, jener römische Machthaber und Tyrann, der in Blut watend vor Jahr und Tag durch sein Heimatland gezogen und die armen Christen wie Gras niedergemäht oder niedergestampft hat, wie einst vor langen Jahren Nero, das Urbild eines Christenverfolgers, in Italien gewütet, dessen ungefähre Lebenszeit er vielleicht gekannt. So mag denn jener Dichter, die Tatsache der Erweckung der Jünglinge unter Theodosius einmal angenommen, durch eine damals leicht begreifliche Verwechslung die Jahre bis Nero zurückgezählt haben; und das gibt ja gerade die Jahreszahl 68, just das Sterbejahr des grausamen Nero, wenn man das 38. Regierungsjahr des Theodosius von dessen Ernennung zum Augustus durch seinen Vater (402) annimmt und die Erweckung der Jünglinge in das Jahr 440 setzt (cfr. Koch 71). Auf eine derartige krasse Verwechslung dürfte übrigens auch der in den verschiedensten Märtyrerakten so häufig wiederkehrende Name „Decianus, Dacianus“ zurückgehen, insoferne Decius und Diocletianus mit einander vermengt worden sein mögen.

Die Texte mit der Zahl 372 Jahre tragen demnach wohl am ehesten den Stempel der Ursprünglichkeit an sich, und es würde unverständlich bleiben, wenn eine anfänglich richtige Berechnung, wie die in der Syr. Prosa, erst nachträglich falsch berechnet worden wäre. Freilich möglich wäre auch eine solche erst nachträglich gemachte falsche Berechnung, wenn auch nicht besonders wahrscheinlich. Oder haben zwei findige Köpfe denselben Gegenstand, der damals — die Annahme der

Tatsachen vorausgesetzt — wohl allgemeiner Erbauungsstoff gewesen sein mag, unabhängig von einander zum Gegenstand ihrer Darstellung gemacht? Aber wie erklärt sich dann die ganz auffallende nahezu wörtliche Übereinstimmung? —

Ein Punkt fällt noch besonders in die Augen. Die Syrische Prosa hat in der Namenreihe zuerst „Diomedes", welcher dann später durch „Dionysios" (= Schaffner) ersetzt wird. Dieser Name kommt aber in der Namenreihe der Tellmahrensisgruppe vor. Durch diesen Umstand drängt sich der Schluss geradezu auf, dass der Verfasser eine ähnliche Vorlage wie der Tellmahrensis vor sich liegen hatte, die aber mit einer anderen Tradition, die er nach mündlichen oder schriftlichen Berichten gekannt haben mochte (cfr. Diacon Theodosius), bezüglich der Namen und der Zahl der Jünglinge nicht übereinstimmte; und da hat er dann, abgesehen von der Jahreszahl, auch noch die Siebenzahl und die Namen aus dieser andern Tradition herübergenommen, im Laufe der Erzählung aber ganz darauf vergessen, dass er den Schaffner anfänglich „Diomedes" geheissen hatte. Der umgekehrte Fall, dass der Tellmahrensis in seinen Text eine andere Namenreihe und noch dazu einen achten Jüngling erst nachträglich eingesetzt hätte, ist direkt ausgeschlossen, da sich sonst der Name Dionysios in der Syr. Prosa nicht erklären liesse. Damit dürfte aber die Priorität des Tellmahrensis oder wenigstens dessen direkter Vorlage mindestens sehr wahrscheinlich geworden sein, die auch noch eine nachträgliche (740) Bestätigung durch den Liber Calipharum findet, sowie mehr oder minder auch noch durch den Umstand, dass der Text des Tellmahrensis noch durch andere Handschriften (Sachau und Pariser) belegt ist. —

Der Parisertext nimmt übrigens eine eigene Stellung unter den syrischen Texten ein, so dass schon Guidi (373, SA. 33) in demselben eine „dritte Version" neben der Syr. Prosa und dem Tellmahrensis erblicken zu müssen glaubte. Freilich ist auch dieser Text nicht einer vollständig abseitsstehenden Familie, wie etwa die syrische Vorlage des Gregor von Tours, entnommen, im Gegenteil enthält er alle eigentümlichen Merkmale (die Achtzahl, die Namen, die

Jahreszahlen) des Tellmahrensis, speziell des Sachau; ja hin und wieder auch solche der Syr. Prosa. Mit Sachau berührt sich vor allem ein längerer Zusatz in Kap. 17: die Sorge der Jünglinge in der Höhle, als sie Jamblichus' Rückkehr vergeblich erwarteten; ebenso weist der ausführliche Schluss direkt auf Sachau hin. Seine Stellung kann jedoch erst behandelt werden, wenn speziell die griechische und zum Teil auch die arabische Überlieferung klar gelegt worden ist.

II. Arabisch.

A. Die christlichen Texte.

1. Ein arabisch-christlicher Text (= ohne jeden Zusatz aus dem Koran oder der muhammedanischen Überlieferung).
   a) Cod. Sachau (Berlin), fol. 179^{v}—191^{v} (= Nestorianische Handschrift in Karschuni, ex anno 1730), übersetzt *Huber, Textbeiträge zur Siebenschläferlegende des Mittelalters,* in: *Vollmöller's Romanische Forschungen* (= *RF.*) XXVI (1909), 825—835.
   b) Cod. Add. 7209 (British Museum), fol. 96^{v}ss. (= Karschuni-Handschrift in Vulgärarabisch); die ersten vier Kapitel herausgegeben und übersetzt von Guidi 391 bis 393 (SA. 51—53).
2. Epitome, ex Cod. syr. Vatic. 199, fol. 163^{v}—165; nicht ediert; (cfr. Guidi 391, Note 1). — Es frägt sich, ob dieser Text gleich ist jenem, der in *Cod. arab. Vatic. 63,* fol. 173s. sich befindet (cfr. Guidi 426, SA. 86, Note 5); dieser letztere Text entstammt dem arabischen *Synaxar* der koptisch-jakobitischen Christen, welches dem Bischof *Michael von Atrîb und Malîg* zugeschrieben wird.
3. Epitome, ex Cod. arab. Collegii Maronitici (Rom); zum Gebrauche (1. Sept.) der syr. Melchiten wohl in Syrien abgefasst (übersetzt in: AA. SS. 382, nr. 33s.; cfr. Koch 120). — Die Zahl der Jahre (309) weist auf die moslemitische Tradition hin. Der Verfolger heisst hier *Ducianus;* die *septem pueri* (bloss ihr Schaffner *Meletius* genannt) ziehen sich zurück *in vicinum montem, duobus milliaribus distantem;* zwei christliche Hofbeamte; Theodosius bittet Gott, die Irrlehre durch ein

Wunderzeichen zu vernichten (cfr. Ibn Ishâq, Armenischer Text des Gregor); ein Hirte baut für seine Herde einen Stall.

4. Eutychius von Alexandrien (= Said ibn Batriq, 876 bis 939; Brock. I, 148; Koch 118). Die Siebenschläferlegende ist enthalten in *Contextio gemmarum, sive Annales,* ed. *Pococke* (Oxford 1658/9) I, 380s. und 531s, abgedruckt AA. SS. 381, nr. 30—32. *Der Berg heisst Chaos, ad partem Ephesi orientalem* (= Ae_1 Ae_2 G_1); *Deus juvenibus somnum immisit, quo instar mortuorum dormierunt; quidam, Thaddusus, ex ipsius Decii* (später: *Dacii) praefectis patritius, sumpta lamina plumbea historiam ipsorum .... inscripsit .... januam obstruxit; anno imperii Theodosii Magni octavo; pastores inter transeundum lateres . . . loco movere soliti; patritius urbi praefectus, nomine Antipater; episcopus Marcus; 372 anni; tribus post diebus . . . ipsos jam mortuos invenit*; *Häresie nicht erwähnt.*
5. Ibn Ishâq (cfr. unten Nr. 8), dessen Vorlage ebenfalls unter die rein christlichen Texten einzureihen ist; denn Ishâq hat seine christliche Vorlage nur mit den Zusätzen der arabischen Tradition ausstaffiert. Übrigens ist sein Text für die Geschichte der Überlieferung von der höchsten Bedeutung.
6. Zamachscharî (cfr. unten Nr. 16).
7. Makrîzî, Historia Coptorum (cfr. unten Nr. 22).

B. Die arabisch-muselmanischen Texte.

1. Koran, Sure 18, Vers 8—26: Die Höhle; cfr. Koch 98—104.
2. Ibn ʿAbbâs (geb. ca. 620?) cfr. *M. Lidzbarski, De propheticis, quae dicuntur, Legendis arabicis,* Diss. Berlin (Lpz. 1893), 41—44; *Noeldeke, Geschichte des Koran* (Göttingen 1860), XXIVs; Brock. I, 190: *„In wieweit der unter seinem Namen gehende Kommentar* (gedr. Bombay 1884) *den al-Kalbî* († 819?) *redigiert haben soll und der von Thaʿlabî* († 1036) *unter seinen Quellen genannt wird, wirklich auf ihn zurückgeht, ist noch zu untersuchen.“* — Von *Ibn ʿAbbâs* selbst besitzen wir zwar keinen Text der Legende, wohl aber berufen sich viele spätere auf ihn, so *Ibn Ishâq, Al-Kisâî, Thaʿlabî, Tabarî.* Ob der Wienertext des *Al-Kisâî* (RF. 497 bis 545) wirklich von ihm stammt, ist nicht sicher.

3. ʿAbîd ben ʿAmîr (= *ben Qatâda al Saithî,* der Überlieferer (Erzähler); cfr. Tabarî, Annales, ed. Goeje, Indicesband pg. 364); oder wohl (?) *Abdallâh Ibn Amîr* (641—736); cfr. Noeldeke, Koran 290. — Dessen Text siehe unter *Thaʿlabî.*

4. Kaʿb el-achbâr († 652/3); cfr. Lidzbarski 31—40; Koch 105; *Sprenger, Mohammed* I, 46; 54s. — Dieser ist als Erzähler zitiert: Im Text der *„Fundgruben des Orients III"* (Wien 1813), 348—341; im *Münchenertext* des *Al-Kisâî: „Es wird berichtet die Erzählung von Daqjânûs und seinen Leuten"* (RF. 528—535); bei Ibn Ishâq; im Text des ʿAlî (RF. 545) für die Farbe des Hundes.

5. ʿAlî ben Abû-Tâlib (der Oheim des Propheten und der bekannte Chalife 656—661); Brock. I, 43. — ʿAlî soll der Verfasser von *„Gedichten"* sein (ed. *arab. et lat. G. Kuypers,* Leiden 1745; *Dîwân Bûlâq* 1835; Kairo 1859, 1893; Bombay 1883; cfr. *„Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes"* II, 192; ZDMG, XVIII, 1864, 220—240) und ebenso von *„Sprüchen"* (ed. *Fleischer,* Lpz. 1837). Auf diese letztere weist wohl manches in seiner Siebenschläferlegende hin, die *Thaʿlabî* unter seinem Namen wiedergibt (RF. 548—550). — Die Legende selbst wird bei ihm so dargestellt, als ob ein jüdischer Gelehrter diese Geschichte von dem (2.) *Chalifen Omar* (634 bis 644) erzählen hören wollte. ʿAlî, *„der Vater der Klugheit",* an welchen Omar sich wandte, erzählte dann dieselbe auf Bitten des Omar in ebenso ausführlicher als lebhafter Form. Besonders bemerkenswert sind seine ausführlichen Beschreibungen des Königsschlosses, der Krone, des Hundes, des Geldes, des Berges und der Höhle. Der Gang der Handlung ist der Fassung des sog. Al-Kisâi ziemlich ähnlich, so dass daraus der Schluss gezogen werden darf, dass ʿAlî eine ähnliche Vorlage hatte. Bemerkenswert ist hier, dass die Stadt „Ephesus" hiess, nach andern *„Tarsus".* Und dies wird damit erklärt, dass Ephesus in der islamitischen Zeit den Namen Tarsus erhielt. Bei der Beschreibung des Hundes wird eine Menge von Gewährsmännern oft ziemlich unbekannter Natur genannt: *Muqâtil*

(† 767, Noeldeke, Koran XXV), *Kaʿb, Al-Kalbî, Ibn ʿAbbâs, Schaʿîb al Gabʾâi, al-Iwazzâʿî Natawi, Mugâhid Quantârijâ, ʿAbdallah ben Selâm Basît, Ibn Fathawîje (Futûhîe?), Abû Hanifâ, Abû ʿAlî Az-Zuhrî* († 742, Brock. I, 65) *Muhammed ben Amsat, Abû Harîra.* Besonders charakteristisch ist das, was *Muh. ben Amsat* (*Damîrî: Muh. ben Musa;* cfr. *Heller 198)* sagt: *„In Nîsâbâr gab es keinen Erzähler, der nicht diese Erzählung nach mir niederschrieb; und so schrieb sie Abû ʿAmr* (Omar, aus Al-Basra, † 770, oder aus Damaskus, 736; cfr. Noeldeke, Koran 290) *und al-Gabarî mir nach.“* (RF. 554.)

6. Ikrima († 723/5?), auf welchen sich Tabarî (I, 781; cfr. Zotenberg II, 43; RF. 582s) beruft: *„Die Münze, womit Jamblichus das Brot bezahlen wollte, hatte die Form* (*Grösse*) *des Hufes eines Kamelfüllen.“* (cfr. *Ibn Ishâq.*)
7. Wahb ben Munabbih (666—728); Brock. I, 64; Lidzbarski, 1ss., 44—54; Koch 105; ZDMG, XLIV (1890), 401 bis 444. Nach dem Text in den Fundgruben soll Kaʿb auf Wahb's Autorität hin seine Legende geschrieben haben. Im Münchnertext (Al-Kisâî) wird dem Wahb zugeschrieben: *„Die Erzählung von den Höhlenleuten und vom König Daqjânûs* (RF. 497—528) sowie *„die Geschichte der drei Männer und die Auferweckung der Höhlenleute nach ihrem Schlafe, und wie sie in der Höhle verweilten“* (RF. 535—544). Ein merkwürdiger Text wird bei Thaʿlabî dem Wahb zugeschrieben, nämlich jener von dem *Apostel, der sich als Knecht bei einem Badebesitzer verdang* und mit den bekehrten Männern sich dann vor dem verfolgenden König verbarg. (RF. 560s.); cfr. zweite Darstellung bei Tabarî (RF. 581s.; Zotenberg II, 40s.; Koch 128; cfr. unten: Thaʿlabî). Ebenso wird ihm in dem Fundgrubentext (pg. 356) jene merkwürdige Geschichte vom *Fische* zugeschrieben, durch den Daqjânûs sich betören lies.
8. Muhammed ibn Ishâq († 768); cfr. Brock. I, 134; Lidzbarski 54—57; Sprenger ZDMG, XIV (1860), 288—290; XLIV (1890), 404—444; *A. Fischer, Biographien von Gewährsmännern des Ibn Ishâq,* Leiden 1890; *P. Brönnle, Die Kommentatoren des Ibn Ishâq und ihre Scholien,* Diss. Halle, 1895.

Alle sind sich über seine geringe Wahrheitsliebe ziemlich klar, obwohl seine Autorität doch nicht überall angezweifelt werden kann. — Der ihm zugeschriebene Siebenschläfertext, einer der ausführlichsten, ist eigentlich nur jener der christlichen Redaktion, in welche er Zusätze aus dem Koran und der moslemitischen Tradition einfügte. Überliefert ist sein Text:

a) Tha'labî, übers. von Guidi 395—404 (SA. 55–64); deutsch RF., 561—575.

b) Damîrî: dessen Varianten zu Tha'labî bei Guidi 395ss. (SA. 55s.); ed. in: *Maǧânî al-adab* (= Arab. Chrestomathie der Jesuiten, Beirut), II, 236—287.

9. Al-Kalbî († 819?; Brock. I, 139). Im *Fihrist* (95—98) werden 140 Werke von ihm aufgeführt, die so ziemlich alle als verloren erachtet werden müssen. Dort (pg. 96, Zeile 21) wird unter der Überschrift *Seine Bücher über die ältesten Nachrichten* unter anderem aufgeführt: *„Kitâb el ashâb al-Kahf"* (= *Buch der Höhlengenossen*), welches leider nicht erhalten ist. Unmittelbar hernach folgt: *Kitâb raf' Îsâ* (= *Buch der Auffahrt Jesu;* cfr. Anfang der Erzählung von den Höhlengenossen im Alkisâî-Text der Münchener Handschrift). Al-Kalbî wird zitiert (zur Beschreibung des Hundes) im Texte des 'Alî (RF. 554).

10. Madâ'ini (753—830 oder 840/45?) Brock. I, 140s. Fihrist 104, Zeile 16, unter der Überschrift: *Und unter seinen Büchern die Werke*: *Kitâb achbâr ashab al-Kahf* (= *Buch der Geschichte der Höhlengenossen*). Ist ebenfalls nicht erhalten.

11. Ibn Qutaiba (828—883/89?); Brock. I, 120s; Koch 123; Lidzbarski 9s.; ZDMG, XXXII (1878), 357. In seinem *Kitâb al ma'ârif* (= *Handbuch der Geschichte,* ed. Wüstenfeld, Göttingen 1850, pg. 26) heisst es: *Man sagt, es waren griechische Jünglinge, welche in die Höhle hineingingen in der Zeit vor Christus; dann verschloss Gott ihre Ohren. Nachdem Christus erschienen war, gab er Kunde von ihnen; Gott erweckte sie in der Zeit zwischen Christus und Muhammed* (cfr. Tabarî; Koch 123).

12. Tabarî (= *Muhammed ibn Ǧarîr;* 838—923); Brock. I, 142; Lidzbarski 10—14. Koch 124—128. Die kritische Ausgabe seiner beiden Werke *Tafsîr* (= *Korankommentar;* ed. Kairo

1903; Auszug in ZDMG, XXXV (1880) 588—628), sowie *Achbâr* (= *Annalen:* ed. Goeje etc., Leiden 1879—1901) waren leider nicht zugänglich. Nach Guidi (394 Note 2) ist die Siebenschläferlegende zu finden: in *Achbâr* I, 780 (genaues Zitat nicht möglich).

a) Erste Fassung: sechs Jünglinge, zu denen sich später der Hirte mit seinem Hunde gesellt, gelangten vor Christus, Johannes und Zacharias zur Erkenntnis Gottes. Christus selbst soll die Israeliten auf diese Geschichte der Siebenschläfer hingewiesen haben und der gläubige König soll dieselbe im Evangelium gelesen haben. Tabarî will am Schlusse diesen Irrtum berichtigen und setzt ihre Geschichte nicht in die Zeit zwischen Alexander († 323 v. Chr.) und Ardeschîr (= Artaxerxes I., 226—240), sondern mit anderen „Lehrern" nach Christus, da sich diese Jünglinge nach ihrer Bekehrung einem Jünger Christi anschlossen, der in ihre Stadt gekommen war, und dann in die Höhle flohen, welche sie vor Ardeschîr wieder verlassen hätten. Doch weiss Tabarî mit den Jahreszahlen nicht umzugehen. — Übersetzt (= nach dem persischen Auszug II, 6) in *Zotenberg, Chronique de Tabarî* II (Paris 1869), 32—40, abgedruckt in RF. 575 bis 581: deutsch in: *Rosen, Mesnewi, oder Doppelverse des Scheich Mewlânâ Dschelal-ed-dîn Rûmi* (Lpz. 1849), 190—194.

b) Zweite Fassung (= Apostel im Bade; cfr. Munabbih, Ibn Ala'thîr), übersetzt: Zotenberg II, 40—43; abgedruckt RF. 581—583; cfr. Koch 128s. — Daran schliesst sich eine Diskussion über die Zahl der Höhlengenossen. Merkwürdig und sonst nicht belegt ist die am Schluss nach einer unbekannten Tradition aufgeführte *Neunzahl* (+ Kalos + Natos). — Tabarî ist in seinen Darstellungen dieser Legende ebenso verworren, wie der Bericht im Koran. Sein erster Text ist sicher nichts anderes als die Umarbeitung irgend eines christlichen Textes, in welchen aber nicht bloss die Zitate aus dem Koran, sondern auch noch andere Elemente aus der moslemitischen

Tradition gewissenhaft eingewoben sind. Wie unsicher er in der ganzen Sache ist, bekundet schon der Umstand, dass er den Namen der Stadt nicht kennt und in dem König Decianus irgend einen der griechischen Könige erblickt, dem damals Syrien, der Schauplatz jener wunderbaren Geschichte, in der Zeit nach Alexander gehörte, bevor dieses Land den Römern zufiel.

13. Masûdî († 956/7?) Brock. I, 144; Koch 130s. cfr. Goeje, *Die Legende der Zevenslapers von Efeze,* in: *Verslagen en Mededeelingen der k. Akademie van Wetenschapen, Afdeeling Letterkunde* IV, 4, (*Amsterdam* 1901) 9—33 (öfter erwähnt).
   a) *Murûg* (= *Kurze Weltchronik*) II, 306ss.; *Barbier de Meynard et Pavet de Courteille: Maçoudi, Les Prairies d'Or.* (*Texte et Traduction,* 9 Bde., Paris 1861—1877) II, 306ss., 325, 327. Arabische Drucke: Bûlâq 1866; Kairo 1885.
   b) *Tanbîh* (ed. *Goeje, Bibl. geogr. ar. t. VIII.,* Leiden (1894) 133, 147). — Von den *Siebenschläfern,* sowie von den *Genossen des Ar-Raqîm,* wird kurz berichtet bei *Decius* und *Valens* (*Awalas;* Tanbîh: *Theodosius*). Masûdî beruft sich auf *Ahmed ben Taib,* der einen Bericht des *Muhammed ben Musa* über seine Reise zum Orte der Gefährten des Raqîm und besondere Abhandlungen darüber geschrieben haben soll (Koch 130).
   c) *Kitâb al ausat* (= Abriss der Weltgeschichte; cfr. *Kremer, SBWA,* 1850, 207—211): Hier soll Masûdî alles gesammelt haben, was über diesen Gegenstand überliefert wurde.

14. Al-Kisâî: Nicht der Grammatiker und Lehrer der Söhne Amîn und Mamûn des Hârûn al-Raschîd, welcher 804 (oder 795, 798) gestorben ist (cfr. Brock. I, 115), sondern ein Schriftsteller, der im V. Jahrhundert der Hedschra lebte. Brock. I, 350; Lidzbarski 20—25; *Gildemeister, Katalog,* Bonn, VII, 6ss; *Ahlwart, Verzeichnis* I, 407; *Hottinger, Promptuarium,* 1658, pg. 209; *Pertsch, Katal. der arab. Handschriften,* Gotha III, 327. *Eisenberg (Die Prophetenlegenden des Al-Kisâî,* Diss. Bern 1898; gedruckt Kirchhain N. L. 1902/03) hält diese beiden Persönlichkeiten für iden-

tisch (cfr. *Haǧi Chalfa* IV, 518; *Herbelot, Bibl. orient.* pg. 961b; *Rösch, die Jesusmythen des Islâms = Theol. Studien und Kritiken* 1876, pg. 441 Note 1). — Diesem Schriftsteller wird zugeschrieben: Kitâb al-anbija (= *Prophetengeschichten von Adam bis Jesus*). Dieses Werk ist erhalten in 2 Handschriften der Münchener Staatsbibliothek (cfr. *Aumer, Codices Arabici Monacenses* pg. 183): in *Cod. arab. 444* (ex anno 1677, von verschiedenen Händen) und *Cod. arab. 445* (ex anno 1737: eine sehr schöne, vokalisierte Handschrift). — Sonstige Al-Kisâî-Handschriften sind in grösserer Zahl bei *Aumer* (Cat. 183) und *Brock.* I, 350 angegeben. *Eisenberg* verspricht (1898 oder 1902?) in der genannten Dissertation eine Gesamtausgabe des Al-Kisâî (pg. X), eine vollständige deutsche Übersetzung (pg. XII) und eine demnächst (?) zu erscheinende ausführliche Einleitung (pg. IX Anm.). — Ob der Text mit der Siebenschläferlegende (dh. dessen Zusammenstellung aus verschiedenen Traditionen) wirklich von ihm stammt, bleibt noch zu untersuchen. Wenn abgesehen von der Münchener Handschrift auch noch andere Handschriften diese Legende enthalten, was bis jetzt nicht zu ermitteln war, so könnte wohl kein Zweifel sein, dass Al-Kisâî sich auch mit dieser Legende beschäftigt hat. Immerhin soll diese merkwürdige Fassung hier, wenn auch zum erstenmal, unter seinem Namen figurieren und zwar zugleich mit allen jenen schon anderswo erschienenen Fassungen, die sich mehr oder minder mit dem Text in der Münchener Handschrift decken.

a) Cod. arab. 444 (München), fol. 393^{v}—409 (übers. RF. 497—544, rechte Spalte). — Diese Legende findet sich mit der Geschichte von Gog und Magog am Schluss der Handschrift. Ob dieselbe zum eigentlichen Corpus der Handschrift gehört, ist nicht zu entscheiden. Da *Cod. 445* die Legende nicht enthält, so lässt sich daraus vermuten, dass sie ursprünglich wohl nicht zum eigentlichen Bestand gehört hat. — Die Legende selbst besteht aus 3 Teilen: 1. *Es wird berichtet die Erzählung von den Höhlenleuten und vom König Daqjânûs, nach Ben Munabbih* (cp. 1—21,

RF. 497—527; = bis zu deren Entschlafen in der Höhle). Daran schliesst sich der Bericht des *Al-Dachchâq* († 720; Noeldeke, Koran XXV) unter Berufung auf *Anas ben Mâlik* (715—795; Brock. I, 175s.), dass nämlich die Jünglinge von Gabriel jährlich zweimal nach rechts und nach links umgewendet werden, sowie die einzelnen Bemerkungen aus dem Koran zu dem Schlaf der Jünglinge. — 2. *Es wird berichtet die Erzählung* (= des Unterganges) *von Daqjânûs und seinen Leuten, nach Kaʿb al-Achbâr* (= cp. 22 bis 27; RF. 528—536). — 3. *Es wird berichtet die Geschichte der drei Männer* (welche beim Verderben des Daqjânûs gerettet wurden und dann den rechtgläubigen Sohn des Daqjânûs auf den Thron setzten), *und die Auferweckung der Höhlenleute nach ihrem Schlafe, und wie sie in der Höhle verweilten* (= wieder einschliefen), *nach Wahb ben Munabbih* (= cp. 27—33; RF. 535—544).

b) Cod. arab. Wien N. F. 90a, pg. 2—13 (ex anno 1781, geschrieben von einem *ʿAbd-as-Samî Muhammed al-Kûmî*), übersetzt RF. 497—545, linke Spalte; (cfr. Flügel, Katal. II, 23). — Dieser Text entspricht dem vorhergehenden insoferne, als der Gang der Handlung im wesentlichen derselbe ist. Freilich kommen in Nebendingen viele bedeutende Abweichungen vor. Diese Legende wird hier so dargestellt, als ob *Ibn ʿAbbâs* diese Geschichte der Höhlenleute einem Fragesteller persönlich erzählt hätte.

c) I. C. Rich: *The History of the Seven Sleepers,* in: *Fundgruben des Orients III, 347–381,* nach *Kaʿb al-Achbâr,* der diese Erzählung seinerseits wieder *von Wahb ben Munabbih* haben soll. Fälschlich erblickt Rich in *Kaʿb al Achbâr* ein Buch, statt einer historischen Persönlichkeit. — Hier haben wir ebenfalls eine Erzählung, von der sich wieder nur das Gerippe mit den beiden vorhergenannten Fassungen deckt. Merkwürdiger Weise wird in der Erzählung (pg. 356) einmal gesagt, dass die folgende Erzählung *(vom Fische,* durch welchen Iblis den Daqjânûs überzeugen will, dass letzerer „der Gott der Erde" ist) von Wahb stammt. Leider gibt Rich nirgends

an, woher er diese Erzählung hat. Dieselbe entstammt wohl einem Codex, der sich in irgend einer englischen Bibliothek befindet.

d) Le Cabinet des Fées XXV (Amsterdam 1786) ed. *Caylus, Les Nouveaux Contes Orientaux,* pg. 12—63: *Histoire de Dakianos et des Sept Dormans.* Dieselbe Ausgabe: La Haye 1743, 20—107; Genève 1786, 21—73; abgedruckt bei *F. W. V. Schmidt, Sammlung frz. Schriftsteller aus dem XIX. bis in das XIII. Jh. zurück* (Berlin-Stettin 1818), 75—105; cfr. Koch 143—152. — Diese Fassung ist die ausführlichste, besonders was die Vorgeschichte des Daqjânûs und seiner Auffindung des Schatzes betrifft. Interessant ist der Rahmen, in welchem diese Erzählung erscheint. Der von unheilbarer Schlaflosigkeit geplagte persische Rönig *Hudschiadsch* (?) verlangt nach jemandem, der ihm Geschichten erzählen könne, welche ihm *„Schlaf oder wenigstens Unterhaltung"* verschaffen sollten, und er glaubt in seinem Pförtner *Fitead* die richtige Persönlichkeit gefunden zu haben. Nach drei Tagen sollte dieser um den Preis seines Lebens mit der gewünschten Geschichte erscheinen. Voll Verzweiflung erzählt der arme Mann seiner 12jährigen Tochter *Moradbak* seine Not, und diese weiss nun gleich Rat. Ihr Vöglein, mit dem sie in ihrem Gemache Kurzweil pflog, hatte sich vor drei Jahren in einer Mauerritze verirrt; und dort hatte die Neugierde des Mädchens einen schlecht vermauerten Zugang zu einem unterirdischen Kerker entdeckt, in welchem seit 15 Jahren ein Weiser, *Abumelek*, dafür schmachtete, dass er den Grund der Schlaflosigkeit des Königs in dessen Grausamkeit zu finden sich erkühnte. Dem gestand sie nun ihres Vaters Elend und der konnte auch sofort mit einer Geschichte dienen, durch welche Moradbak den geplagten König — gerade beim Einschlafen der Jünglinge in der Höhle — in süssesten Schlummer einlullte.

e) Hieher gehört auch Goethe, der sich (1814) durch diese Legende (wohl nach dem Fundgrubentexte) zu

einem Gedichte, *„Die Siebenschläfer“* begeistern liess, das im Westöstlichen Divan enthalten ist, in der Sammlung des *Chuld Nameh*, Buch des Paradieses. (cfr. *Loeper, Goethe's Werke* IV 221 ss.; *Düntzer Westöstl. Divan* 420 ss.; *Jubiläumsausgabe* V, 127 ss. cfr. Anmerkungen pg. 421 s.; Koch 194 s.). Ein paar Nummern vorher gedenkt er unter den *Begünstigten Tieren*, die ins Paradies durften, auch des Hundes der Siebenschläfer:

Nun, immer wedelnd, munter brav,
Mit seinem Herrn, dem braven,
Das Hündlein, das den Siebenschlaf
So treulich mitgeschlafen.
(Jub.-Ausg. V, 125).

Auch sein *„Gute Nacht!“*, womit er selbst nach Abschluss des *Chuld Nameh* sich zur Ruhe begeben will, erinnert deutlich an die Siebenschläfer.

Nun so legt euch, liebe Lieder,
An den Busen meinem Volke!
Und in einer Moschuswolke
Hüte Gabriel die Glieder
Des Ermüdeten gefällig;
Dass er frisch und wohlerhalten,
Froh wie immer, gern gesellig,
Möge Felsenklüfte spalten,
Um des Paradieses Weiten
Mit Heroen aller Zeiten
Im Genusse zu durchschreiten,
Wo das Schöne stets, das Neue,
Immer wächst nach allen Seiten,
Dass die Unzahl sich erfreue:
Ja, das Hündlein gar, das treue,
Darf die Herren (= Heroen) hinbegleiten.

15. Tha'labî († 1036); Brock. I, 350; Lidzbarski 15–20; Heller 198 s. — *'Arâis al Maǧalis fî quisas al-anbijâ*, gedr. Kairo 1879; 1888, pg. 263—268 (zit. Lidzbarski); 1890; 1892; 1903, pg. 231—241; 1906, pg. 257—268; übersetzt: RF. 561—575. — Hier sind wohl die meisten Überlieferungen über diese Legende zusammengestellt, so dass dadurch wohl das vollkommenste Bild über die Siebenschläferlegende bei den Arabern gegeben wird. Es ist nur schade, dass die einzelnen Texte oft nur in gekürzter Form erscheinen.

a) Die Gefährten des Ar-Raqîm (cfr. Masûdî, Kazwînî); übersetzt RF. 546—548. *Tha'labî* beruft sich besonders auf einen *An-Na'mân ibn Baschâr, al Ansârî, Ibn A'bbâs, Ka'b, Sa'îd ben Gabîr.*

b) Die Höhlengenossen: *a)* Erste Darstellung, in: RF. 548—559 (= Text des *'Alî ben Abû Talib;* cfr. oben

Nr. 5). — *β)* Zweite Darstellung in RF. 559s. (= Text des *ʿAbîd ben ʿAmir;* cfr. oben Nr. 3). — Dieser Gewährsmann konnte nicht mit Sicherheit identifiziert werden, ebensowenig woher diese merkwürdige Fassung kommt, die sich mit keiner der vorhandenen deckt. Dieselbe enthält übrigens nur die Bekehrung und das Entschlafen der Jünglinge, die mit ihrem Jagdhund sich in die Höhle zurückzogen. Da ihre Leute sie suchten, machte Gott ihre Spur vor ihrer Höhle unsichtbar. Diese schrieben nun ihre Namen auf eine Tafel, welche sie im Schatze des Königs hinterlegten. — Nach einem gewissen *Al Hassan ben al-Hussein al Thaqifî* unter Berufung auf *Abû Gaʿfar al Baqîr* wird berichtet, dass sie Geldwechsler (Geschäftskundige) gewesen sein sollen. — *γ)* Dritte Darstellung, Bade-Episode, in RF. 560s. nach Wahb Munabbih (cfr. oben Nr. 7; cfr. Tabarî). — *δ)* Vierte Darstellung nach *Ibn Ishâq*, in RF. 561 bis 575; (cfr. oben Ishâq — Thaʿlabî — Damîrî Nr. 8). Da auch Guidi seinen Text nach *Thaʿlabî*, wenn auch nach einem anderen Druck (wohl 1879, pg. 369ss.) ediert hat, so sind nur wenige unbedeutende Varianten vorhanden. Es ist nur schade, dass Guidi bei seiner wertvollen Edition nicht auch die rein moslemitischen Texte berücksichtigt hat. Gerade er wäre ja der Mann gewesen, der volle Klarheit in die Sache hätte bringen können. Leider hat er auch hier bei Thaʿlabî jene Texte und beim Ishâqtexte jene Zusätze unberücksichtigt gelassen, welche nur auf die moslemitische Tradition zurückgehen. Zu derartigen Überlieferungen gehört auch das, was im Anschluss an den Text von Thaʿlabî ohne Angabe eines Gewährsmannes berichtet wird, dass nämlich Muhammed jene Höhlengenossen sehen wollte. Dieser Wunsch wurde ihm indes nur insoweit erfüllt, als er vier seiner Gefährten Abû Bekr, ʿOmar, ʿAlî ben Abû Tâlib und Abû Dur schicken durfte, die vom Winde des Salomon auf einem Teppich zu denselben getragen wurden, und welche dann mit der frohen Botschaft zum Propheten zurück-

kommen konnten, dass sich die Höhlengenossen zum Islam bekehrt und dem Muhammed als dem grossen Propheten ihren Gruss entboten hätten. — Noch eine weitere nicht kontrollierbare Überlieferung wird dort angeführt, dass der „Mahdi" (= wohl wieder Muhammed, wie in der vorhergehenden Episode) sie begrüssen werde und dass sie eigens für ihn wieder zum Leben erweckt würden, worauf sie aber neuerdings bis zum Tage der Auferstehung entschlafen würden.

16. Zamachscharî (1074—1143); Brock. I 289ss.; Koch 131s.; Guidi 394 (SA. 54) Anm. 3. Die Legende ist enthalten in: *al-Kaschschaf* (= *Korankommentar*), ed. *W. Nassau Lees and Khadim Hosain and ʿAbdal Hayi*, Calcutta 1856; Kairo (1889 und 1890) I, 469.

Die Legende (excerp. bei Guidi) selbst gibt er ganz nach der christlichen Redaktion, erwähnt trotz der sonstigen Kürze die Haeretiker, welche behaupteten, *es würden nur die Seelen ohne die Körper auferstehen, während die anderen* (= die Gläubigen) *an der Auferstehung der Leiber und der Seelen festhielten.* (cfr. Al-Kisâî, Münchnertext pg. 535 und 541.) Wie bei Ibn Ishâq werden den Jünglingen *Särge aus Ebenholz* (bezw. *Platanen*, RF. 574) gemacht. — Daran schliesst sich der Streit über die Zahl der Jünglinge nach dem Koran, wie auch die Episode mit dem Hunde, von welcher er jedoch selbst sagt (Zitat pg. 791 bei Goeje, pg. 19), dass dieselbe einer anderen Tradition angehört. Als Stadt gibt er merkwürdigerweise auch *„Tarsus"* an. Dies scheint er wohl von *ʿAlî* zu haben, welchem er auch in der Siebenzahl der Jünglinge und deren Verteilung, rechts und links vom Königsthrone folgt.

17. Ibn Alaʾthîr (1160—1234): *al-Kâmil fit-taʾrîh* (= *Universalgeschichte* bis 1231), ed. *Tornberg*, Leiden 1856—1876, 14 Bde., I, 254—258; andere Ausgaben: Kairo 1873, 1885 in 12 Bd. cfr. Brock. I, 345; Koch 135s.; *Brockelmann Verhältnis von I. A. zu Tabarî*, Diss. Strassburg 1890; Lidzbarski 17—20, der von der Abhängigkeit des I. A. von Tabarî, betreffs der biblischen Legenden eine hübsche Zusammenstellung gibt und besonders von Thaʿlabî.

Ala'thîr stimmt zunächst mit Tha'labî im Ishâqtext ziemlich genau überein, wenn er auch bedeutend kürzt. Leider hat Lidzbarski nicht den ganzen Bericht über die Siebenschläfer bei Tha'labî eingesehen, sonst hätte er sofort erkennen müssen, dass beide auch noch in einem anderen Texte übereinstimmen, nämlich in jenem Berichte von dem Apostel und der Bade-Episode, der bei Ala'thîr und auch bei Tha'labî einen vollständigeren Schluss aufweist als bei Tabarî. Speziell auf Tha'labî weist auch noch der Umstand hin, dass nach Ala'thîr der König seine Diener in die Höhle hineinschicken wollte, dass aber dieselben — in Schrecken versetzt — jedesmal wieder umkehren mussten (cfr. *Tabarî*). Derselben Fassung *Tabarî-Tha'labî* entstammt auch der Hirte, der vom Regen überrascht in der Höhle Zuflucht findet und deren Eingang er dann für seine Schafe öffnet. Die *Quelle* und der *Fruchtbaum* scheinen der zweiten Darstellung bei Tha'labî (bezw. dem Text des Al-Kisâî) zu entsprechen, ebenso der Umstand, dass Jamblichus vor dem König in die Höhle eintritt, um seine Genossen vorzubereiten (cfr. *Ibn Ishâq im Text und im Zusatz am Schluss, Tabarî* (erste Darstellung), *Al-Kisâî. Wienertext,* pg. 544). Dem Texte des Ibn Ishâq (bei Tha'labî) entspricht ganz besonders das *Gebet der Jünglinge* um den Tod, damit sie niemand sehe. Weiter heisst es bei Ibn Ala'thîr, dass der König den unterdessen unsichtbar gewordenen Eingang zur Höhle betritt und dort wenigstens das Kästchen mit der bleiernen Tafel vorfindet; nach einer anderen (der gewöhnlichen) Tradition findet er jedoch die Jünglinge noch lebend. Die hölzernen Särge stimmen mit Ishâq und Zamachscharî überein; aus Tabarî ist der Name eines Jünglings, *„Kalus"*. —

Aus dem Ganzen ergibt sich, dass Alathîr den Tha'labî (bezw. Tabarî; diesen in der ausführlicheren Form) und dazu noch manch andere Texte oder wenigstens Traditionen in seine Darstellung aufgenommen hat. Die unversehrt erhaltenen Kleider weisen sogar stark auf die eigentlichen christlichen Texte hin.

18. Al-Makin ben al Amîd (1205—1273); Koch 137; Brock. I, 348; AA. SS. (381, nr. 29: Elmacinus) nach *Renaudot, Historia Patriarcharum Alexandrinorum* (Paris 1713), 38s. — *Al-maǧmû al mûbârak* (*Allgemeine Weltgeschichte* Teil I: von der Schöpfung bis Muhammed); Auszüge in *Hottinger, Smegma Orientale* (nicht zugänglich gewesen). In der Historia Saracenica, die mit Muhammed beginnt, ist nichts zu finden.

19. Qazwînî (1203—1283); Brock. I, 481s.; Koch 137s.; Guidi 404 (SA. 64), Note 2.
   a) Die Gefährten des Ar-Raqîm; in Kosmographie (ed. *Wüstenfeld,* nach der 2. vermehrten Ausgabe vom Jahre 1275, Göttingen 1848); am Rande des Damîrî gedr. Kairo 1891; übersetzt von *Herm. Ethé, Die Wunder der Schöpfung,* I. Halbband (Lpz. 1868; ein weiterer Band ist nicht mehr erschienen), 330—332. — Nach *Tha'labî* übersetzt RF. 546—548.
   b) Die Höhlengenossen; übers. *Ethé* 328—330 (cfr. unten, wo von den Reisen zur Siebenschläferhöhle die Rede sein wird).

20. Beidhâwî († 1286?); Brock. I, 416ss.; Koch 133s.; Noeldeke, Koran XXIX. *Korankommentar* (ed. *Fleischer,* 2 Bde., Lpz. 1846/48; andere Ausgabe: Bûlâq 1865/66; cfr. *Margoliouth, Chrestom. Beidawiana,* London 1894.) — Siebenschläfer: 550ss. (*Arâis* 398ss. l., ed. Fleischer).
   a) Gefährten des Ar-Raqîm.
   b) Die Höhlengenossen. Er stimmt im allgemeinen mit Zamachscharî überein (cfr. Koch 19, 4; 35, 2; 131, 1).

21. Damîrî (1344—1405); Brock. II, 138; Heller 198s; *Hajât al hajawân* (gedr. Kairo 1857; 1867 (zit. *Guidi* III), 395ss.); 1887, 1891, 1893, 1896; Bûlâq 1867 (zit. *Heller* II, 310—358). Damîrî und Tha'labî scheinen sich ziemlich zu decken. Auch bei Damîrî (II, 349) findet sich die merkwürdige Gesandtschaft Muhammeds an die Höhlengenossen, die Erzählung von den Gefährten des Ar-Raqîm (II, 340ss), und vor allem der Ishâq-Text fast in wörtlicher Übereinstimmung mit Tha'labî; die Varianten von Damîrî zu Tha'labî abgedr.

bei Guidi (in den Noten zum Ishâq-Text) und in der schon genannten Arabischen Chrestomathie der Jesuiten in Beirut (II, 236—237), jedoch nach einer kürzeren Fassung, die nach Guidi (394 Note 6) wohl der kürzeren Redaktion seines Werkes, wenn nicht dessen *hawî 'l hisân* entstammt.

22. Makrîzî (1364—1441); Brock. II, 38s; Koch 137, 139. — *Historia Coptorum Christianorum*, arab. et lat. ed. *Wetzer*, (Sulzbach 1828), pag. 26s: *Imperator Decius Caesar Christianos vehementer persecutus est; eis mandavit ut idola adorarent, et si coram eis se proternere recusaverunt, molestissima morte sunt puniti. Effugerunt hanc persecutionem illi juvenes speluncae habitatores, Epheso oriundi et in spelunca quodam in monte ad partem orientalem sito* (= *Eutychius, Aethiop. Text*) *absconditi dormierunt. Deus in eos soporem misit, ita ut trecentos et novem annos dormirent.*

23. Jellalôddin (oft genannt in *Sale, Koran*) = Die beiden *El-Gelâlalein* (= der Polyhistor *Ğalâladdin as Sujuti*, 1445 bis 1505) und sein Lehrer *Ğalâladdin Machallî* (1389—1459). Brock. II, 143, ss; 114; *Huart, a History of Arabic Literature* (London 1903), 366s. Ihr Korankommentar ist gedruckt: Bombay 1869; Lucknow 1869; Calcutta 1841; Kairo 1887, 1890, 1895; Dehli 1884. — Koch (pag. 135) hat diesen irrtümlich für den Perser *Gelâl ad-Din ar-Rumi* angesehen, welch letzterer in seinen *Mesnewi* (ed. Rosen 50) kurz der Siebenschläfer gedenkt. *„Nicht sorge um die Schläfer in der Grotte"*. Guidi (394, Note 4) hat die richtige Vermutung ausgesprochen, wenn er sich für die oben genannte Persönlichkeit entschieden hat.

24. Über *Ibn Chordâdbeh* (ca. 850; Brock. I, 225), *Moqaddasî* (= *Al Muqdisi*, ca. 890; Br. I, 230), *Berûnî* (973—1048; Br. I, 475), *Baghawî* († 1122; Br. I, 363), *Edrîsi* (1099—1154; Br. I, 477), *Jaqût* (1179—1229; Br. I, 479s.), *Kortobi* († 1269/72; Br. I, 415), *Ibn al-Wardi* († 1446; Br. II, 131) und andere soll weiter unten gehandelt werden.

III. Persisch.

Unmittelbar an die arabische Litteratur und zwar an den

sogenannten Al-Kisâî-Text schliesst sich die persische Überlieferung an.

a) Sa'di: *Gulistân* (= *Rosengarten*) übersetzt *Nesselmann* (1864) I, 4, pg. 34:

Lots Weib verkehrte einst mit Bösewichtern, Darum verstiess sie der Prophetenorden.
Der Siebenschläferhund ist kurze Zeit Der Guten Spur gefolgt und Mensch geworden.

Wohl richtiger hat Olearius (*Persianisches Rosental des Saadi* 1654, 7 ss.) diese Zeilen übersetzt: „Noah Sohn hielt sich zu gottlosen Leuten; dadurch musste er des Hauses der Prophezeiung müssig (= verlustig) gehen. Aber der Hund der Gefährten zur Höhle des grossen Berges ist wenige Tage mit frommen Leuten umgegangen und dadurch zu einem Menschen geworden." Nesselmann redet wohl nach der landläufigen Form der Legende von einem Hunde der Siebenschläfer statt der Höhlengefährten. (cfr. Haller Lit. Zeitg. 1839, nr. 52, Spalte 413—415.)

Semelet (*Gulistan*, trad. en frc., Paris 1834, pg. 129; cfr. Koch 140, Anm.) gibt ein Zitat aus *Niebuhrs Beschreibung Arabiens*, nach welchem die Araber von Jemen die Höhle bei Taaes nahe dem Berge Sabber entdeckt zu haben glauben. Jamblichus heisst bei ihnen *Thamus ibn Hamus abu-Arbas*, Theodosius *Abd el Rachmân*. Dieser letztere Name findet sich auch im Texte des Alî (RF. 556).

b) Von besonderem Interesse ist hier ein Kommentar, den Olearius (*Rosengarten* . . . cp. V; cfr. Koch, 139s.; *Dissertatio de Sept. Dorm.*, Lpz. 1715, cp. IV) zu den Versen des Sâdî gibt. Olearius berichtet nämlich eine Fassung der Siebenschläferlegende im Auszuge, welche offenbar einem ähnlichen Texte wie jener des sog. Al-Kisâî-Textes (übersetzt: *Caylus*) entnommen ist. Caylus hat ja seinen Text wohl aus dem Persischen übersetzt.

„Es ist ein König in Persien gewesen mit Namen Dakianus, welcher nicht ferne von der weltberühmten Stadt Nachtzuan in der Landschaft Karabach (= *Nachtschewân in Karabagh, im heutigen russischen Gouvernement Erivân*) gelegen, seinen Sitz gehabt. Weil dieser ein Heide und Götzendiener gewesen, hatten zwei seiner Räte und ein Trabant, indem sie bemerkten, dass der heidnische Glaube nicht rechtschaffen und das Anbeten der Götzen ihren Seelen nichts dienliches schaffen könnte, sich vom Hofe wegbegeben.

Als sie nun auf der Reise waren, trafen sie unterwegs einen Schäfer an, welcher, als er bemerkte, dass sie sich wegen des Götzendienstes vom Hofe gemacht und nun den wahren Gott zu suchen gingen, sich nun auch in ihre Gesellschaft begab. Indem aber des Schäfers Hund ihnen nachfolgte, und sie vermeinten, er möchte sie zur Nachtzeit, wenn sie etwa an einem Orte verborgen sein wollten, mit seinem Bellen verraten, da haben sie den Hund zurücktreiben wollen. Als er sie aber nicht verlassen will, schlägt einer unter ihnen mit dem Säbel hinter sich und haut ihm ein Bein ab. Der Hund folgt gleichwohl mit drei Beinen; er wird aber auch noch an dem andern verstümmelt. Dessenungeachtet ging er auf zwei Beinen nach. Es wird ihm aber auch noch das dritte und, weil er gleichwohl noch auf dem einen hüpfte, endlich auch noch das vierte entzwei geschlagen. Da *begann der Hund zu reden* und sagte, warum sie also an ihm gehandelt und ihn seiner Füsse beraubt, und wo sie denn hinzugehen gedächten. Als sie sagten, sie hätten sich vorgenommen den wahren Gott zu suchen und ihm allein zu dienen, da erbietet sich der Hund auch dazu, sagend, er wäre auch so willens und er wollte auch mit ihnen. Über solch ein fremdartiges Werk bestürzt, befragen sich die Pilgrime unter einander, was hier zu tun wäre, ob sie auch den Hund mitnehmen sollten, und tragen ihn dann, einer nach dem andern, auf ihren Schultern. Als sie nun an einen grossen Berg kamen und dort eine tiefe Höhle antrafen, legten sie den Hund am Eingang der Höhle nieder, gingen hinein und setzten sich hin und schliefen ein. Unterdessen muss der Hund Wache halten und darf niemanden zu ihnen hineinlassen. — Nachdem sie wieder erwacht waren, ging einer von ihnen in die Stadt, um Speise zu kaufen, war aber sehr erstaunt, dass alle Menschen ihm gegenüber so klein erschienen. Eine alte Münze erweckte Verdacht gegen ihn, worauf er zum König geführt wurde. Und nun stellt sich heraus, dass die Gefährten 900 Jahre (?) geschlafen haben. Als der Abgesandte der Gefährten den König nebst Gefolge zur Höhle führte, baten seine Genossen Gott, dass er sie den Menschen nicht offenbaren möchte. Nun gehen diese Leute noch heutigen Tages tiefer in den Berg hinein. Der König lässt ihnen ein herrliches Grabmal am Eingang der Höhle errichten, zu dem noch heute Wallfahrten gemacht werden. Die Andacht beginnt mit einem Gebet am Grabe des Hundes."

c) Unbekannte Vorlage zu Rückert's Gedicht (Damentaschenbuch 1822, pg. 139; cfr. Koch 142):

Ein Hündlein, das einst Wache tat bei Schläfern,
Ging in die Höhl' ein mit den Siebenschläfern;
Und als sie drinnen Zeit und Welt verschlafen,
Verschlief es auch den niedern Dienst bei Schafen.
Und als im Himmel ihnen ward die Krone,
Ward es zu einem Leu'n an Gottes Throne.

d) Sijâi-eddin Nechschebi, *Tutinameh* (= *Papageienbuch*; vollendet 1329), ed. *Iken-Kosegarten* (Stuttgart 1822), *Siebente Nacht* (pg. 211; cfr. Koch 141):

Es folgte jenes Tier, dessen in den Worten: „Und der vierte derselben war ein (ihr) Hund (= Koran, 18, 21)" gedacht wird, den heiligen Schläfern nach. Diese wollten ihn zurückschicken und aus ihrer Gesellschaft entfernen. Da sprach das Tier: „Warum haltet ihr mich denn ab, euch zu begleiten und warum verstosst ihr mich aus eurer Nähe?" Jene sagten: „Weil du nicht von unserer Art bist." Da antwortete das Tier: „In der Liebe ist die Gleichartigkeit keine Bedingung; und wenn ihr sie für die Bedingung haltet, so kehrt auch ihr nur um!"

Diese letzten Worte des Hundes können aus den vorhandenen Texten nicht belegt werden. — Hier lässt sich auch das arabische Sprichwort anreihen, das Herbelot (Bibl. Orient. 1697, pg. 139; cfr. Koch 187) zitiert: „Il ne jetterait un os au chien des Sept Dormants."

e) In den AA. SS. (381, nr. 29) werden noch andere Perser genannt: *Mîrkhond* († 1497), *Khwândamîr* († 1534), deren Werke nicht erhalten zu sein scheinen, die *Weltchronik Mogemal Toüarich* (= Ta'rihh-i-Alfi (?) = Geschichte der 1000 Jahre), die bis 1592 reicht. Schliesslich noch ein *Husein* (= *Hussein ben Mesud* von Karabagh, † 1122; cfr. Koch 142), welcher als Kaiser den *Dekianus*, als Stadt *Ephesus* und als Berg *Betahalos* angibt. Hieher gehört auch der schon oben genannte *Dschelladdin Rumi*, dessen Werk wenigstens die Bekanntschaft mit dieser Legende zeigt. —

Aus den kurzen Nachrichten, welche wir aus der persischen Literatur über die Siebenschläfer haben, scheint

hervorzugehen, dass dort die Siebenschläfer nur aus der arabisch-moslemitischen Überlieferung, nicht aber aus der christlichen bekannt waren. Ebenso scheint dort nur die Dreizahl angenommen worden zu sein, was mehr auf die Gefährten des Ar-Raqîm hindeutet, wie vielleicht auch aus dem öfters wiederkehrenden Ausdruck *Die Gefährten* statt *die Höhlengenossen* hervorzugehen scheint.

IV. Die übrigen orientalischen Texte.

1. Die koptischen Texte:
   a) Ein ziemlich altes koptisch-saidisches Fragment (= kop.; nach Guidi pg. 352 = Übersetzung aus dem Griech.); ex *Cod. Mus. Borg.* (Rom) CLVI (fünf Blätter; cfr. Zoëga, *Catal. codd. copt.* Roma, 1810, pg. 241); ed. *Guidi* 344—349 (SA 4—9); ital. 349—352 (SA 9—12). Enthält cp. 16—18. (Durch Umstellung der Paginierung in der benützten Vorlage ist in cp. 17 ein Teil des cp. 15 und der Anfang von cp. 16 eingeschaltet.)
   b) Zwei Hymnen aus dem Difnâri mit der arabischen Übersetzung. Das Difnâri soll von Amba Gabriel b. Tarîk, 70. Patriarch von Alexandria (XII. Jh.) sein (cfr. Vansleb, *Hist. de l'Egl. d'Alex.* 62 und 325; Renaudot, *Hist. Patr. Alex.* 513); ex *Cod. Mus. Borg. J. V. 14;* die zwei ersten Strophen eines jeden Hymnus sind auch in *Cod. Mus. Borg. L. IV. 3.* — ed. Guidi 353s. (SA 13s.); ital. 355s. (SA 15s.).
2. Die aethiopischen Texte:
   a) Ae_1 = *Cod. Orient. 687—688* (= Lo; saec. XV) und *Cod. Orient. 689* (= L; saec. XVIII) British Museum (London; cfr. Wright *Catal. of the Eth. Mss. in the Brit. Mus.* 161, col. I und 169, col. II), sowie *Cod. or.* (saec. XV) *fol. 117* (Berlin = B; cfr. Dillmann, *Katalog pg. 57*; benützt von Ludolf, *Comm. Hist. Aeth. 436);* diese Handschrift ist sehr genau niedergeschrieben und dem *Cod. 689* ziemlich ähnlich (ad: Ludolf cfr. AA. SS. 383 nr. 35). Nach Guidi (404s und SA. 64s) ist dieser Text wohl unter Zar'a

Jâqôb (1434—1468) oder bald hernach nach einer arabischen (?) Vorlage niedergeschrieben worden; cfr. Dillmann, *Über die Regierung . . . des Königs Zar'a Jacob* 5, 26 (Berl. Ak. Abh. 1884) ed. (hauptsächlich nach Cod. Berlin) Guidi 406—419 (SA. 66—79); ital. 419—426 (SA. 79—86). — Ludolf *(Aethioptische Fasten* pg. 436) hat wohl diesen Text vor sich gehabt (AA. SS. 383 nr. 35).

b) Text des Seneksâr (= Ae_2; 13. Ter = Januar) ex *Cod. Oxford* (Dillmann, *Catal. 50)* und *Cod. Paris* (Zotenberg, *Catal.* 172; cfr. Fell, ZDMG 35 (1881), 8s.: *„Fast alle aeth. Heiligengeschichten, auch der ganze Seneksâr, sind nachweislich aus dem Arabischen übersetzt"*); ed. Guidi 426—428 (SA. 86—88); ital. 428s (SA. 88s).

c) Ein Hymnus, ex *Cod. Paris.* (Zotenberg, Catal. 130, fol. 37^v; am 13. hedâr), ed. Guidi 429 (SA. 89). Dieser kurze Hymnus ist von König Zar'a Jâ'côb verfasst oder wenigstens veranlasst (cfr. Dillmann, Über die Regierung . . . pg. 26).

3. Armenische Texte:

a) Arm_1 = *Cod. Hospitii armen. s. Blasii* (Roma; ex anno 1239), ed. Guidi 431—433 (SA. 91—93), ital. 433s (93s.).

b) Arm_2 = *Text des Armenischen Martyrologiums* (Venedig 1874) I, 491ss. Dieser Text ist von Gregorius II. Wgajasêr (2. Patriarch der Armenier ca. 1070) oder von einem seiner Schüler (cfr. Sukias Somal, *Quadro della Sor. lett.* 75s.; *Quadro delle opp. tradd.* 34; Moesinger, *Acta SS. MM. Edess.* 32; cfr. Aucher, *Vitae omn. SS.*, Vened. 1810/14); ital. Guidi 435—442 (SA. 95—102).

Cap. II. Die occidentalischen Texte.

1. Griechisch.

1. Zacharias Rhetor (ca. 490—550): Im Original nicht mehr erhalten; Zacharias ist für die Siebenschläferlegende wohl (?) die Vorlage zur Compilation des Pseudo-Zacharias gewesen (= Syr. Prosa).

2. Johannes von Ephesus (505—585; seine Kirchengeschichte ca. 570): Ebenfalls im Original nicht mehr erhalten; doch mag sein Doppelgänger, der Pseudo-Dionysius Tellmahrensis, diese Legende bei Johannes vorgefunden haben.

3. Abt Theophanes (ca. 758—816; cfr. Krumbacher 392ss): *Chronographia,* in: Migne, P. gr. CVIII, 236: *Τῷ αὐτῷ ἔτει* (= 423) *καὶ τὸ φοβερὸν θαῦμα τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων ἐν Ἐφέσῳ γέγονεν, ἀναστάντων αὐτῶν διὰ* 184 (Anastasius: 181) *ἐτῶν.*

4. Anastasius (ca. 875; cfr. Krumb. 344), welcher den Obigen ausgeschrieben hat (ed. Classen 136, 19; Migne, P. gr. CVIII, 1225).

5. Georg Kedrenus (um 1057; cfr. Krumb. 368): Dieser schreibt ebenfalls den Theophanes ab, gibt jedoch 170 als Dauer des Schlafes an und verlegt die Auferweckung in das 23. Jahr des Theodosius (cfr. Migne, P. gr. CXXI, 645).

6. Constantinus Manasses (ca. 1140; cfr. Krumb. 376): *Breviarium historiarum,* in: Migne, P. gr. CXXVII, 323:

Ἔτι σκηπτροκρατοῦντος δὲ τούτου τοῦ βασιλέως,
Ἀφυπνισθέντες ὤφθησαν ἐξ ὕπνου μακρολέκτρου
Ἑπτὰ καρτερικώτατοι μάρτυρες νεανίαι.
Τὴν λύσσαν γὰρ ἐκφεύγοντες τοῦ δυσσεβοῦς Δεκίου,
Εἰς σπήλαιον αὐτόροφον ὁμοῦ συνεισελθόντες
Τοῖς ὄρεσι παρακείμενον πόλεως Ἐφεσίων,
Βαθὺν καὶ μακροκοίμητον ἦσαν ὑπνοῦντες ὕπνον.
Ἀφυπνισθέντες τότε δὲ καὶ τοῖς πιστοῖς γνωσθέντες
Καὶ τιμηθέντες παρ' αὐτῶν καὶ παρὰ βασιλέως
Τὸν νήργετον κατέδαρθον καὶ τελευταῖον ὕπνον.

7. Nikephoros Kallistos Xanthopulos (geb. ca. 1291; cfr. Krumb. 349): *Historia ecclesiastica,* lib. XIV, 45 (= Migne, P. gr. CXLVI, 1211ss.); schon vorher in lib. V, 27 (= Migne CXLV, 1110) kurz erwähnt.

Da ausser Ephesus, Decius, Theodosius und den Sadduzäern keine Namen genannt werden und ausserdem die Darstellung der Legende eine ganz freie ist, lässt sich eine mutmassliche Vorlage oder Quelle nicht mehr angeben. Betreffs der Jünglinge wird hier gesagt, dass sie dem Körper und der

Gesinnung nach Brüder waren und von christlichen Eltern abstammten. Wie Engel, überschattet von der göttlichen Vorsehung und vom hl. Geiste, schliefen sie 372 Jahre, ihrer Sinne beraubt, in sanftem süssen Schlummer, ohne dass weder ihre Kleider noch ihr Körper Schaden gelitten hätten. Ihr Schaffner wird zum Archonten geführt und mit Riemen gepeitscht. In der Höhle wird nur eine Tafel gefunden. Theodosius bleibt sieben Tage bei den Jünglingen und isst mit ihnen.

Diese charakteristischen Merkmale, besonders die drei letzten weisen auf eine Vorlage hin, welche wohl auch dem Eutychius den nötigen Stoff zu seinem Berichte gegeben haben mag. Die Züchtigung des Schaffners sowie das mehrtägige Verweilen des Kaisers bei den Jünglingen werden bei anderen nirgends erwähnt; nur sagt Eutychius betreffs des letzteren Punktes, dass der Kaiser nach drei Tagen wieder zu den Jünglingen kommt, diese aber bereits wiederum entschlafen vorfindet (cfr. unten: Durandus).

Der ganze Bericht zerfällt bei Nikephoros in zwei Teile; im ersten, der Einleitung, wird die Irrlehre behandelt: „Einige glauben mit den Sadduzäern, dass es überhaupt keine Auferstehung gebe, andere dass dieselbe nur mit einem neuen Körper erfolgen könne.“ Diese genauen Angaben sowie der Umstand, dass auch die Kleider der Jünglinge unversehrt blieben, weisen wohl auf eine der ausführlicheren Fassungen der Legende als Vorlage hin. — Der zweite Teil des Berichtes enthält die eigentliche Geschichte dieser Martyrer und deckt sich, wie bereits erwähnt, mit mehreren Einzelheiten des Eutychius.

8. Dorotheus von Monembasia (cfr. Krumb. 401; dessen Chronik wurde im Jahre 1630 vollendet): *Σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν* (Venedig 1684), 215—218. Dieses Werk war leider nicht zugänglich.

9. Synaxarium Constantinopolitanum: (ed. Delehaye pg. 155 s.; Oct. 22.): *Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἄθλησις τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων τῶν ἐν Ἐφέσῳ, Μαξιμιλιανοῦ, Ἰαμβλίχου, Μαρτιανοῦ, Ἰωαννίου, Ἰωάννου, Κωνσταντίνου καὶ Ἀντωνίνου.*

Οἵτινες ὑπῆρχον ἐπὶ Δεκίου (Sa + *τοῦ*) *βασιλέως· διὰ δὲ τὴν εἰς Χριστὸν ὁμολογίαν διαβληθέντες προσήχθησαν τῷ βασιλεῖ καὶ καιρὸν λαβόντες βουλεύσασθαι, πάντα τὰ αὐτοῖς ὑπάρχοντα πτωχοῖς διανείμαντες καὶ ἐν τῷ ὄρει ἀνελθόντες, ὑπέδυσαν εἰς ἓν τῶν σπηλαίων καὶ ἐξάμενοι τοῦ δεσμοῦ λυθῆναι τοῦ σώματος καὶ μὴ παραδοθῆναι τῷ βασιλεῖ, ἀπέθεντο τὰς ψυχάς. Τῆς εἰσόδου οὖν τοῦ σπηλαίου προστάξει τοῦ βασιλέως ἀναφραγείσης καὶ τριακοσίων ἑβδομήκοντα δύο ἐτῶν διελθέντων, ἐπεὶ δόγμα ἐκινήθη παρὰ τῶν κακοδόξων ἐπὶ τοῦ βασιλέως Θεοδοσίου τοῦ μικροῦ τὴν ἀνάστασιν διαβαλλόντων, τῆς τοιαύτης ζητήσεως ἐν φροντίδι οὔσης τῷ βασιλεῖ, ὡς ἐξ ὕπνου ἀνίστανται οἱ ἅγιοι οὗτοι ἕπτὰ παῖδες, κατὰ θείαν οἰκονομίαν τῆς εἰσόδου τοῦ σπηλαίου διανοιχθείσης παρὰ τῶν ἐγχωρίων τῷ τόπῳ. Γνωσθέντες οὖν παραδόξως διὰ τὴν ἄγνοιαν — καὶ γὰρ ᾤοντο χθὲς εἶναι καὶ πρὸ βραχέος τὸν Δέκιον καὶ ἔτι τὰ τῆς ἀσεβείας κρατεῖν — τῆς μελλούσης ἀνασιάσεως ἐγίνοντο κήρυκες, καὶ τάφον αὐθις ἔσχον αὐτὸ τὸ σπήλαιον καθὼς καὶ πρότερον* (S: *προτοῦ*).

10. Synaxaria Selecta (ed. Delehaye pg. 157 Note): *Τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων τῶν ἐν Ἐφέσῳ, Μαξιμίνου* (C *Μαξιμιανοῦ*, et alii), *Ἰαμβλίχου, Μαρτινιανοῦ, Διονυσίου, Ἰωάννου, Κωνσταντίνου καὶ Ἀντωνίου* (C *Ἀντωνίνου*, et alii). *Οἵτινες ὑπῆρχον ἐπὶ Δεκίου τοῦ βασιλέως ἐν Ἐφέσῳ τῇ πόλει. Καὶ καιρὸν αἰτησάμενοι τοῦ περὶ αὐτῶν σκέψασθαι καὶ βουλεύσασθαι, πωλήσαντες πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῖς, ἐμεμερίσαντο τοῖς πτωχοῖς καὶ ἐν τῷ ὄρει ἀνελθόντες, εἰσῆλθον ἐν τῶν σπηλαίων καὶ εὐξάμενοι ἐν εἰρήνῃ ἀποθανεῖν καὶ μὴ παραδοθῆναι τῷ βασιλεῖ, ἀπέδωκαν τὰς ψυχάς. Τῆς εἰσόδου δὲ προστάξει τοῦ βασιλέως ἀναφραγείσης καὶ τριακοσίων ὀγδοήκοντα (ἑβδομήκοντα* S et alii) *δύο ἐτῶν διελθόντων, ἐπὶ τῆς βασιλείας Θεοδοσίου τοῦ μικροῦ, ἐπεὶ δόγμα ἐκινήθη παρὰ τῶν διαβαλλόντων τὴν ἀνάστασιν, ἔσχε φροντίδα περὶ ταύτης ὁ βασιλεύς. Θέλων δὲ ὁ Θεὸς πληροφορῆσαι πάντας, ὅτι ἐκ παντὸς ἀνάστασις ἔστιν, ἐποίησεν οἰκονομίαν ὥστε ἀνοιχθῆναι τὴν θύραν τοῦ σπηλαίου καὶ ἀναστῆναι ζῶντας τοὺς ἑπτὰ παῖδας. Ἐξ ὧν εἷς ὀνόματι Ἰαμβλιχος* (Cb: *Ἀμβλιχος*) *λαβὼν νόμισμα ἐκ τῶν ἐπὶ Δεκίου καὶ κατελθὼν ἐν τῇ πόλει ἀγοράσαι ἄρτους, ὡς ἤδη χθὲς* (Cb: *σήμερον*) *κοιμηθεὶς καὶ σήμερον ἀναστάς, ἐπωλεῖτο ἐξ αὐτῶν. Καὶ ἀχθεὶς πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ἀνεδίδαξε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Ἐγένοντο οὖν κήρυκες τῆς ἀναστάσεως καὶ πάλιν θανέντες ἐτέθησαν εἰς τὸ αὐτὸ σπήλαιον.*

11. Photius (ca. 820—891; cfr. Krumb. 73ss.; 515ss.): *Bibliotheca* (= *Myriobiblon*, verf. ca. 858), ed. Migne, P. gr. CIV

(= Cod. 253), 99—102; die lateinische Übersetzung dazu ist abgedruckt aus AA. SS. 381, nr. 26ss. —

Ebenfalls erhalten in *Cod. gr. Paris 1177* (saec. XI), fol. 149ᵛ—150ᵛ: *Τοὺς τὸν τῆς πίστεως δρόμον καὶ τὸν τοῦ κατὰ Χριστὸν μαρτυρίου δίαυλον διανύσαντας ἁγίους ἐν τῇ κατὰ Ἀσίαν Ἐφέσῳ παῖδας ἑπτὰ . . .* (das übrige deckt sich so ziemlich mit Cod. A des Photius). Diesem Pariser-Text ist gleich der Text in *Cod. gr. S Marco (Venedig) 360* (saec. X/XI; 35 × 25), fol. 269ᵛ—272 (cfr. Anal. Boll. XXIV, 1905, pg. 193; cfr. ibid. pg. 180 ad *Cod. gr. S. Marco 351,* welcher auf dem ersten und letzten Blatt — fol. 1 und fol. 304 — ein aus einem anderen Codex stammendes Fragment der Legende enthält).

Die Handschriften, aus denen Migne seinen Text genommen hat, sind *A* (= Cod. gr. olim Bessarioneus, nunc *S. Marco 450,* membran., foll. 537) und *B* (= *Cod. gr. Paris. Regius 1266,* bombycinus, paginis 434). A scheint mit dem obengenannten Cod. gr. S Marco 360 (foll. 540) sich zu decken, da die Folienzahl so ziemlich die gleiche ist. Ob Delehaye bei seiner Zusammenstellung der hagiographischen Handschriften der Markus-Bibliothek diesen Siebenschläfertext mit dem bei Migne verglichen hat, kann nicht ersehen werden. Es fehlt bei der Behandlung dieses Textes der sonst übliche Hinweis auf irgend eine Ausgabe, woraus hervorzugehen scheint, dass wir es hier mit einer eigenen noch nicht edierten Passio zu tun haben, wie namentlich die Ausdehnung dieses Textes auf 6 Blätter dieses grossen Codex anzudeuten scheint.

Das Initium und das Desinit stimmen aber vollständig mit Cod. Paris 1177 überein, so dass der offenbar kürzere Parisertext als der Auszug einer ähnlichen Fassung erscheinen dürfte, wie sie der Venediger Codex darstellt, ja dass Photius seinerzeit vielleicht sogar eine ähnliche Handschrift wie die Venediger vor sich hatte, aus welcher er seine Excerpte für die Legende machte.

Der Text des Photius selbst besteht aus 4 Teilen: Martyrium und Auferstehung, Haeresie, Öffnung der Höhle, Verbreitung jenes Auferstehungswunders. Es scheint, dass Photius, der, wie er selbst am Anfang sagt, diese Legende

gelesen und nun kurz im Auszug geben will, seine Vorlage in sehr freier Weise benützt hat, so dass es jetzt unmöglich ist, dieselbe noch sicher zu bestimmen. Die Namen der Jünglinge und des Bischofes sind dieselben wie in der *Pseudo-Metaphrastesgruppe* (G_1) und stimmen bis auf *Antoninus* am meisten mit V *(cfr. Martimos)* überein, wo letzterer die geringe Abweichung *Antonius* hat. Mit S (= G_1) stimmt der Zusatz, dass Decius Herrscher der Römer *(τῆς τῶν Ῥωμαίων ἀρχῆς)* genannt wird, ein Zusatz, der in G_2 (AKR) dahin abgeändert ist, dass es hier heisst: *τῆς τῶν Ῥωμαίων πόλεως*. Auf G_2 weist jedoch der Ausdruck hin: *ἀναῤῥαγῆναι τὸ τοῦ σπηλαίου στόμα*. Das Öffnen der Höhle stimmt dem Wortlaut nach mehr mit G_1 (SV), sachlich vielleicht mehr mit G_2 überein. Wer der *Ἀρχιεπίσκοπος* ist, der mit Theodosius zur Höhle kommt, ist nicht ganz klar. Soll dies ein anderer sein als der vorhergenannte Mares (= G_1), oder ist es etwa *Cyrillus von Alexandrien*, der in G_3 erscheint? Allerdings setzt S der Pseudo-Metaphrastesgruppe (cp. 18) in demselben Zusammenhange das nämliche Wort und meint damit wohl nur den Bischof Mares. Der Ketzerbischof *Θεόδωρος τῆς τῶν Αἰγέων* (B *Αἰγαίων) πόλεως* weist nur auf G_1 hin.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Photius wohl einen Text vor sich gehabt hat, welcher dem in SV am besten zu entsprechen scheint. Ein Zusatz jedoch, *„dass die Jünglinge in der Höhle Hungers sterben sollen“*, beansprucht noch ein besonderes Interesse: Dieser Zusatz ist selten und lässt sich nur aus Gregor von Tours (Längere Fassung), aus dem ersten armenischen Text, aus K (= G_2), aus Ibn Ishâq belegen, welch letzterer jedoch mit den sog. Alkisâî-Texten sagt, dass *„sie vor Hunger und Durst umkommen sollen“*. Gerade dieser Zusatz scheint Bestandteil der ältesten Texte zu sein, so dass schon hier gesagt werden kann, Photius hat die Siebenschläferlegende in einem Texte kennen gelernt, der sich mit G_1 und G_2 nahe berührt, doch mit keinem derselben identisch ist, und der wohl dem Urtypus noch näherstand. Da nun aber Photius — eigentümlich genug für diesen hochbedeutenden Mann — keine andere Sprache als Griechisch verstand (Krumb. 516),

so kann er nur einen griechischen Text vor sich gehabt haben, der vielleicht in der obengenannten Handschrift Cod. gr. S. Marco 360 noch erhalten ist.

12. Pseudo-Metaphrastes-Gruppe, deren Text bisher dem Symeon Metaphrastes zugeschrieben wurde (ca. 970; cfr. Krumb. 188ss; 200s; Ehrhard, *Die Legendensammlung des S. M. und ihr ursprünglicher Bestand*, in: Ehses, *Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des Campo Santo in Rom*, Freibg. i/B. 1897, 46—82); cfr. *Les Ménologes Grecs*, in: *Anal. Boll. XVI* (1897), 311—329; XVII, 448ss. Dieser Metaphrastes ist wohl dieselbe Persönlichkeit wie der bekannte Chronist Symeon Magister und Logothetes.

a) G_1 = Gruppe NSV: *N* = *Cod. gr. Paris 1454* (saec. X), fol. 115—125 (23. Oct.); cfr. Ehrhard pg. 78. — *V* = *Cod. gr. Vatic. 1673* (saec. XI), fol. 218^v—222^v. Denselben Text scheint zu enthalten: *Cod. gr. Bibl. Angel. Rom 108* (saec. XII), fol. 254—261, sowie *Cod. gr. Bibl. Caes. Wien 36*, fol. 23—38. — *S:* ed. ex *Cod. gr. Paris 1485* (saec. X), fol. 64—72 in Migne, P. gr. CXV (1864), 427—448. — Diese drei Texte: ed. Huber, *Beiträge II* (= Programm, Metten 1905), 1—24. Freie lat. Übersetzung bei Migne abgedruckt aus Surius (27. Juli) IV (Cöln 1579), 387—392 und AA. SS. 392—397.

cfr. *Cod. gr. Paris 1538* (saec. X), 197^v—209^v und *Cod. gr. Paris 1586* (saec. XII), 157—169^v, welche Handschriften zur Vergleichung leider nicht herangezogen werden konnten; doch sagen die Herausgeber (= Bollandisten) des *Catalogus Codd. hagg. Graec.* (Paris-Brüssel 1896 pg. 238 und 272), dass der darin enthaltene Text derselbe ist wie jener, der bei Migne abgedruckt ist. — Ebenso war es nicht möglich, das Fragment des *Cod. gr. Paris 947*, fol. 295—297^v einzusehen (*exaratus a Georgio Coreyraco in Cypro, anno 1574, olim a Vanslebio emptus Nicosiae;* cfr. Cat. pg. 54). Diese Handschrift hat eine merkwürdige Namenreihe, die nur im *Menologium des Cardinals Sirlet* (an zweiter Stelle) vorkommt. Es scheint, dass dieser Text einem ausführ-

lichen Synaxar entstammt, wie auch der unmittelbar folgende Text dieser Handschrift von *der Klage des Jeremias über Jerusalem und von der Exstase* (= Schlafentrückung) *des Abimelech* anzudeuten scheint. — Der am Anfang (bis Schluss von cp. II) lückenhafte Text des *Cod. gr. Paris 1540* (saec. XI) fol. 152—165^{v} entspricht laut Anfang und Ende (Catal. pg. 240) am besten der Fassung N (cfr. Ehrhard pg. 72).

b) G_2 = Gruppe ARKW: *A* = *Cod. gr. Paris 1512* (saec. XII), fol. 108—119^{v} (17. Oct.; cfr. Ehrhard pg. 53, Note 7). — *R* = *Cod. gr. Vatic. 1190* (saec. XVI) tom. I, fol. 120—126. Dieser Text deckt sich so ziemlich mit *Cod. gr. Monacensis 255* (saec. XV), fol. 104—123 (cfr. Aretin V, 34). — *K* = *Cod. gr. Paris 548* (saec. XI), fol. 300^{v}—312 (2. Aug.; cfr. Ehrhard pg. 73). Hier fehlen die Folien 310 und 311 s., was bei der Neupaginierung der Handschrift allerdings übersehen worden ist. Das nach fol. 310^{v} Fehlende wurde von einer späteren Hand neu ersetzt; doch lässt sich nicht bestimmen, nach welcher Vorlage hier ergänzt wurde, ob etwa durch das Excerpt aus einem anderen griechischen Texte oder durch Übersetzung aus irgend einer anderssprachlichen Vorlage. Letzteres scheint wahrscheinlicher zu sein; aber es kann die Übersetzung auch ohne nähere Vorlage nach dem Gedächtnis angefertigt worden sein. — *W* = *Cod. graec. Bibl. Barberianae, Rom III, 37* (saec. XII/XIII), fol. 150—162^{v}; cfr. Anal. Boll. XIX (1900), pg. 83. — Diese vier Texte sind mit der späteren Ergänzung zu K ediert in *Beiträge II, 25—54.* — Welchen Text *Cod. gr. Vatic. 1843*, fol. 51 (palimpsestus, scriptura antiqua uncialis saec. IX) enthält, konnte nicht ermittelt werden. Das kurze Initium *Ἐν τῷ πρώτῳ ἔτει* (Anal. Boll. XXI 1902, 9) lässt keinen Schluss zu. Im übrigen ist die Schrift ganz verblasst. Die Namen, siehe unten.

c) G_3 = *Cod. gr. Paris 1559* (saec. XIV), fol. 195^{v}—202^{v} (22. Oct.; cfr. Ehrhard pg. 61 Anm.), ed. *Beiträge II, 55—70.* — Zum erstenmal findet sich ein Hinweis auf

diesen oder einen ähnlichen Text in AA. SS. 376 nr. 7, wo ein Codex aus der Medicäer-Bibliothek (Florenz) genannt wird und wo die Doppelnamenreihe im Anschluss an die Namen der Siebenschläfer bei Ludolf aus dieser Handschrift gegeben wird. — Ob diese Medicäerhandschrift irgendwo noch existiert, konnte trotz einer Anfrage bei der Bibliotheksverwaltung nicht ermittelt werden. Entweder wurde die Anfrage nicht berücksichtigt, oder es ist diese Handschrift verschwunden. —

Andere Handschriften mit einem Text der Legende, welche jedoch nicht eingesehen werden konnten:

1⁰. Berg Athos: Codd. gr.:

1. 6004 (= saec. XIX; cfr. Katal. II, 383) nr. 20, fol. 191ᵛ 195: *Ἀπολυτίκιον τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων Ἐφέσου.*
2. 3666 (saec. XVII; cfr. Kat. I, 340s) nr. 29: *Διήγησις περὶ τῶν ἑπτὰ παίδων τῶν ἐν Ἐφέσῳ: Μαξιμιλιανοῦ, Ἰαμβλίχου, Μαρτινιανοῦ, Διονυσίου, Ἀντωνίνου, Κωνσταντίνου καὶ Ἰωάννου.*
3. 3794 (saec. XVII; Kat. I, 386) nr. 20 = Cod. 3666.
4. 4508 (saec. XVI; Kat. II, 129) nr. 118 ad. 22. Oct., fol. 447—448ᵛ: *Διήγησις τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων τῶν ἐν Ἐφέσῳ. Οὗτοι οἱ ἅγιοι ὑπῆρχον ἐπὶ Δεκίου, τοῦ βασιλέως καὶ συλληφθέντες ὡς Χριστιανοί . . . .*
5. 2 (saec. XI; Kat. I, 1) nr. 16; *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων.*
6. 4856 (saec. XVII; Kat. II, 215) nr. 10: *Μαρτύριον τῶν ἐν Ἐφέσῳ ἑπτὰ ἁγίων παίδων.*
7. 2801 (saec. XVII; Kat. I, 253) nr. 10: *Μνήμη τῶν ἁγίων ἑπτὰ παίδων τῶν ἐν Ἐφέσῳ: Μαξιμιλιανοῦ, Ἰαμβλίχου, Μαρτινιανοῦ, Διονυσίου, Ἀντωνίνου, Ἐξακοστονδιανοῦ καὶ Κωνσταντίνου.*

2⁰. Cod. gr. 108 (saec. XII) Bibl. Angelicae (Rom), fol. 254—261 (= G_1 V); cfr. Franchi di Cavalieri: *Index ad codd. gr. Bibl. Ang.* (in: *Studii Italiani di Filologia Classica* 1869, 149; cfr. Lambecii-Kollar. VIII, 798).

3⁰. Cod. gr. 36 Vindobonens. (Papierhs.), 23—38 (= G_1 V); cfr. Lambecii *Comment. de Bibl. Caes.* VIII, 797 (ed.² Kollar. 1782) — cfr. Chrysostomos-Gebet (= Litaniae):

Ἅγιοι ἑπτὰ παῖδες ἐν Ἐφέσῳ οἱ ἐκ τῶν νεκρῶν ἀναστάντες (Vindob.: *ἀναστήσαντες*), *βοηθήσατε*; ed. Th. Schermann, R. Q. XVII (1903), 332 ex *Cod. gr. 294 Ottobon.*, fol. 25 (= *Cod. gr. 178 Vindobon. phil.*, ed. Vassiliev: *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moskau 1893).

Von diesen drei griechischen Texten war bisher nur einer bekannt und im Drucke zugänglich, nämlich der Text aus *Cod. gr. Paris 1485*, der von Migne in seine Ausgabe des Metaphrastes aufgenommen worden war. So interessant derselbe neben den unterdessen bekannt gewordenen syrischen Texten auch sein mochte, so reichte er jedoch für eine möglichst erschöpfende Behandlung dieser Legende nicht hin, schon deswegen nicht, weil aus ihm die Frage nach der Verfasserschaft keineswegs befriedigend beantwortet werden konnte. Dass Migne denselben unter die Hagiographica des Metaphrastes aufgenommen hatte, beweist noch gar nichts; denn Migne hat noch gar keine Sichtung vorgenommen zwischen wirklich metaphrastischen Texten und solchen, welche diesem nur in irgend einer Handschrift zugeteilt wurden, wodurch er leider eine nicht unerhebliche Verwirrung in das Ganze gebracht hat.

Übrigens ist man sich bis zur Stunde nichts weniger als klar, worin das Werk des Metaphrastes eigentlich bestand: War er ein willkürlicher Legendenfabrikant oder nur ein mehr oder minder gewissenhafter Plagiator, der fremde Sachen gerne unter seinem Namen verbreitete? Worüber man sich jedoch bisher so ziemlich klar geworden, ist vor allem dies, dass man jetzt bei ihm eine verschiedene Arbeit unterscheidet: in vielen Fällen hat er nur wörtlich herübergenommen, in anderen hat er nichts anderes getan als stilistisch erweitert, und nicht selten hat er auch mit der ihm eigenen stilistischen Gewandtheit auf Grund von überkommenen Stoffen und wohl selten aus ureigener Erfindung eine ganz neue Legende geschaffen, wenigstens insoferne, als die alte Legende nunmehr in einem ganz neuen Gewande erscheint. Charakteristische Merkmale seiner eigenen Arbeit sind nun, abgesehen von einem glänzenden, nahezu attischen Stil die schematischen Einleitungen an der Spitze der Legenden, das beständige Betonen und Hervor-

kehren irgend einer paedagogisch-ethischen Bedeutung der behandelten Heiligen, sowie die beständig wiederkehrenden Vergleichungen der Titelhelden mit anderen Heroen aus der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testamentes. Seine Legenden sind meistens Predigten und Panegyrica. Das Enkomium des Michael Psellos gibt uns darüber den interessantesten und wohl auch den treffendsten Aufschluss. Nach diesem haben die alten Akten und Legenden infolge des Neuerwachens altgriechischer Gelehrsamkeit den Gelehrtenkreisen von Byzanz nicht mehr entsprochen; und Metaphrastes hat es nun unternommen, dieselben durch rhetorischen und stilistischen Aufputz seinen Zeitgenossen wieder geniessbar zu machen (Krumb. 201 s.).

Wenn nun die genannten drei Gruppen der griechischen Texte von diesem Standpunkte aus betrachtet werden, so erscheinen Gruppe G_1 und G_2 schon von Anfang an im Verdachte, dass sie auf Metaphrastes nicht zurückgehen können; denn so schön und poetisch sie auch öfters sind, — z. B. die Wanderung des Schaffners in die Stadt und die Wiedererkennungsszene — so tragen sie trotzdem nicht das eigene metaphrastische Gepräge an sich, insoferne dieselben nur oberflächlich mit einer anderen metaphrastischen Legende verglichen werden. Dann aber erweckt das Alter der Handschriften, welche diese Legende enthalten, das grösste Bedenken. Deshalb hat schon Ehrhard ganz energisch betont, dass in Anbetracht des Alters der Handschriften diese Legende nicht mehr dem Metaphrastes zugeschrieben werden dürfe. Und damit hatte er auch vollständig recht. G_1 und ebenso auch G_2, sowie jeder einzelne Text in diesen Gruppen scheidet somit von selber für Metaphrastes aus. Bei G_1 ist das vormetaphrastische Alter durch die Handschriften schon hinlänglich bezeugt, da zwei Handschriften, N und S, mindestens gleichzeitig mit Metaphrastes sind und da wohl nicht angenommen werden kann, dass seine Legende schon so schnell eine so weite Verbreitung gefunden haben sollte; bei G_2 würde wohl das Alter der Handschriften eine Verfasserschaft durch Metaphrastes zulassen; aber da kommen andere Zeugen für ein noch höheres Alter, als G_1 es aufweist, nämlich die damit enge verwandten lateinischen Texte, die handschriftlich

bis in das VIII. oder mindestens bis in das IX. Jahrhundert zurückgehen und sich als wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen (oder umgekehrt??) erweisen.

Dagegen aber weist G_3 alle Merkmale auf, die einen metaphrastischen Text erkennen lassen. Somit dürfte feststehende Tatsache sein, dass *G_3 der von Metaphrastes verfasste Text der Siebenschläferlegende ist*, ganz abgesehen davon, dass sowohl das Alter (saec. XIV) der Handschrift dies zulässt, als auch vor allem der Umstand, dass, trotz einiger Zutaten wie der unserer Legende, Cod. gr. Paris 1559 als metaphrastische Sammlung nicht abgeleugnet werden kann. — Dagegen kann wohl nicht angeführt werden, dass diese Legende nicht auch aus anderen rein metaphrastischen Handschriften belegt werden könne, oder dass diese Legende schon deswegen nicht hineingehört, weil sie im Dezembermonat angeführt ist, welcher Monat für diese Legende sonst nie in Betracht kommt. Die Herausgeber des Kataloges (pg. 272[18]) haben sich übrigens geirrt, wenn sie als Fest den 31. Dezember angaben; an der Spitze des Textes selbst steht der 22. Oktober als Gedenktag. Diese Legende mag in die genannte Handschrift wohl von anderswoher eingefügt worden sein, doch geschah dies von dem Sammler wohl im richtigen Gefühl, dass hier ein rein metaphrastischer Text vorliege, der in einem andern Monat bisher keine Aufnahme gefunden haben mochte. Wenn nun auch sonst und zwar gerade im XIV. Jahrhundert die Unterschiebungen von metaphrastischen Legenden so recht im Schwunge waren, so hat doch dieser Sammler keine derartige böse Absicht gehabt, ja er hat in diesem Falle wohl richtig gegriffen, wenn er diese Legende dem Metaphrastes zuteilt, indem er sie in seine Metaphrastessammlung aufgenommen hat, gleichviel ob nun diese Pariser Handschrift erst die Zusammenstellung einer Metaphrastes-Sammlung oder nur die genaue Kopie einer metaphrastischen Vorlage ist.

Woher und von wem nun die beiden andern Gruppen stammen, lässt sich wohl nie bestimmen. Allerdings würde man sehr versucht sein, in diesen beiden Gruppen die Werke der schon oft genannten Kirchenschriftsteller Johannes von Ephesus (G_1)

und Zacharias Rhetor (G_2) zu erblicken; diese sollen ja, wie schon oben gesagt, beide Verfasser einer derartigen Legende gewesen sein, die aber, wie alle ihre Werke, nicht mehr im Original, sondern nur mehr in der Übersetzung ihrer Doppelgänger, Pseudo-Dionysius Tellmahrensis und Pseudo-Zacharias Rhetor, vorhanden zu sein scheint. Diese Annahme wäre allerdings die einfachste Lösung der Frage; aber leider lässt sich ein Beweis, etwa durch Vergleichung der Sprache und des Stiles mit anderen Teilen ihrer Werke, nicht erbringen, da eben von ihnen gar nichts mehr erhalten ist. Wenn aber bei ihren Doppelgängern nachgewiesenermassen (cfr. Beiträge III, cp. I, 2) so ziemlich alles Übersetzung und Herübernahme ist, warum soll diese Legende hierin eine Ausnahme machen, wenn auch zugegeben werden kann, dass Pseudo-Zacharias diese Legende direkt zunächst aus einer syrischen Fassung haben mag; er kann ja auch bereits die Übersetzung aus einem griechischen Texte gehabt haben.

Aber damit erhebt sich die andere schwierige Frage: Sind diese griechischen Gruppen G_1 G_2 Übersetzungen oder Originale? Bevor jedoch an die Beantwortung dieser Frage gegangen werden kann, sind diese beiden Gruppen zuvor erst näher in ihrem Verhältnis zu einander zu untersuchen. Als merkwürdig muss auch hier wieder die Tatsache bezeichnet werden, dass den beiden Gruppen im Syrischen wiederum zwei Gruppen im Griechischen gegenüberstehen.

Die Gruppe NSV (= G_1) geht ohne allen Zweifel auf eine gemeinsame Quelle zurück. Dass aber irgend einer der hier vereinigten Texte den Urtypus darstellt, kann nicht angenommen werden, denn dazu unterscheiden sie sich wieder zu stark von einander.

Um diese Zusammengehörigkeit einerseits und den Unterschied andererseits auch äusserlich hervorzuheben, wurde bei deren Edition ein Verfahren gewählt, das manchen befremden mochte und das auch nicht allen Regeln der modernen Editionstechnik zu entsprechen scheint. Es wurde mit Fettdruck (= Erweiterung in N gegenüber S) und eckigen Klammern (= Verkürzung in V gegenüber NS) gearbeitet. Dazu kam

auch noch die runde Klammer in Anwendung, in denen textliche Zusätze aus den benützten Handschriften in den Grundtext aufgenommen wurden, während nur Wortvarianten, nicht aber Inhaltsvarianten in die Noten verwiesen wurden. Inhaltsvarianten wurden nur dann in den Noten gegeben, wenn sich dieselben wegen des ganz verschiedenen Wortlautes in den Text nicht einreihen liessen. Bei diesem Verfahren war die leitende Idee die, dass dadurch wenigstens einigermassen annähernd das Original und zwar in seiner ausführlichsten Gestalt hergestellt würde, sowohl für den Fall, dass die späteren Fassungen erst gekürzt haben, als auch für den, dass die kürzeren Texte durch Erweiterung allmählich jene ausführliche Form angenommen haben. Nur dadurch sollte eine Vergleichung mit den sehr ausführlichen syrischen Texten sowie jenen des Arabers Ibn Ishâq möglich werden. Somit dürfte dieses allerdings ungewohnte Verfahren gerechtfertigt erscheinen; für jeden Fall wurde dasselbe bei der Vergleichung der Gruppen untereinander sowie mit fremden Texten als sehr angenehm und nützlich empfunden.

In G_1 stellt nun N, der Grundtext in der Edition, die ausführlichste Fassung der Legende dar und weist zugleich auch die engste Verwandtschaft mit V auf, so dass beide als Erweiterung oder als Verkürzung einander gegenüberstehen. Bei beiden kommen die Namen der Jünglinge in derselben Reihenfolge vor; der Name des Bischofes von Ephesus ist bei beiden *Mares*, wogegen S den vielleicht mehr historischen Namen *Stephanus* setzt, der nach einigen Quellen (cfr. *Gams, Series Episcoporum 443,* nach *Le Quien, Oriens Christianus, Paris 1740, I, 677)* den bischöflichen Stuhl von Ephesus um diese Zeit (444 bis 451) innegehabt haben soll. V weicht jedoch von N ab im Namen des Berges *Nochlos (NS Mochlos)* und dessen Besitzers *Anatolios* (NS *Adolius*), in der Dauer des Schlafes (SV 372; N 254 Jahre). V gibt weiter nur einen einzigen Hofbeamten, den *Theodorus,* an, was wohl auf ein Übersehen zurückgeführt werden kann. Die interessanteste Stelle befindet sich jedoch in cp. XVII, wo bei N bloss 6 Namen auf der gefundenen Tafel verzeichnet sind, während S: 2 + 7 nennt. V sagt hier bloss: *die 7 Jünglinge.*

Betreffs der Erweiterungen zeigt ein Blick in die Edition sofort, dass V dieselben in sehr vielen Fällen mit N ganz oder teilweise teilt, denen allerdings wieder viele andere Fälle gegenüberstehen, in welchen V (mit S) diese Erweiterungen nicht hat. Dazu kommt dann wieder die andere merkwürdige Tatsache, dass V manche, freilich meist kleinere Zusätze, und zwar bald ganz, bald wieder nur teilweise mit S gemeinsam hat. Ausserdem findet sich schliesslich bei V allein noch eine Menge meist nur kleinerer Auslassungen, denen wieder mehrere kleinere Zusätze gegenüberstehen, die V mit keinem der anderen Texte, wohl aber ein paarmal mit G_2 teilt. Vor allem fällt aber auf, dass V in dem Zusatz zu cp. XIV in der ersten Person redet, als ob Jamblichos selbst diese Begebenheit dem Schreiber berichtet hätte. Weiter sagt V — diesmal allerdings mit S (aus G_1) und den syrischen Texten — dass Theodosius die wiederum entschlafenen Jünglinge an derselben Stelle beliess *bis zum heutigen Tage*.

Eine besondere Beachtung verdient noch der Anfang von cp. II. In NS weist derselbe eine sonderbare Wiederholung aus cp. I auf, die sich sonst bei keinem Texte findet; die syrischen Texte decken sich hierin fast wörtlich mit G_2. Diese sinnstörende Wiederholung fehlt in V, wodurch man auf dessen spätere Umarbeitung schliessen dürfte, da der Copist wohl eingesehen hat, dass dieser Zusatz den Gang der Erzählung stört. Zu dieser Annahme berechtigt die weitere Tatsache, dass V überhaupt mehr auf fortschreitende Erzählung bedacht ist und deswegen unnütze Erweiterungen ganz oder teilweise weglässt, dass er ferner da und dort der grösseren Deutlichkeit wegen ein Wort oder einen Ausdruck einsetzt und hin und wieder die Konstruktion infolge einer Auslassung abändert, und dass er vor allem dadurch die Glaubwürdigkeit der Erzählung bekräftigen will, dass er sich öfters in der ersten Person einführt.

Auch S nimmt in ein paar Fällen, besonders in den Namen, eine eigentümliche Stellung ein, ähnlich wie oben die Syrische Prosa. Bereits früher wurde gesagt, dass S allein den Namen des Bischofes von Ephesus „Mares“ durch „Stephanus“ ersetzt hat. Ferner scheint ihm für die Namen

der Jünglinge irgend ein Text der Syr. Prosa (cfr. Theodosius, Gregor von Tours, G_3?) vorgelegen zu sein, da er (cp. VII) den *Maximilianus* plötzlich *Achileides* nennt und dem *Jamblichus* den Namen *Diomedes* gibt, allerdings mit dem Zusatz ὁ καὶ Ἰάμβλιχος (= der auch Jamblichus heisst). Mag man im letzteren Fall geneigt sein, diesen Zusatz als ursprüngliche Randglosse aufzufassen, die später in den Text selbst aufgenommen wurde, so bleibt doch unverständlich, wie Achileides und Diomedes ganz gegen die frühere Namenaufführung in S hineingekommen ist. Dies ist wohl nur dadurch zu erklären, dass S mindestens noch nach einem anderen Texte und zwar wohl nach der Syrischen Prosa bearbeitet wurde, welche jene merkwürdige Namenreihe abweichend von den übrigen längeren Texten hat. Es wurden darum in S die Namen voraussichtlich nach der gewöhnlichen Tradition angenommen, die der Bearbeiter wohl zunächst vor sich hatte.

Woher kommt nun die auffallende Verschiedenheit dieser einzelnen Texte in der Gruppe G_1, und welcher ist unter denselben wohl der ältere? Darauf kann man ohne weiteres antworten, dass die Verschiedenheit eigentlich nicht wesentliche Punkte betrifft. In den gemeinsamen Dingen weisen diese drei Texte keine besonderen Abweichungen von einander auf, im Gegenteil, sie decken sich gegenseitig zumeist wörtlich. Die Verschiedenheit betrifft lediglich nur Kürzungen oder Erweiterungen der einzelnen Texte. — Was ist älter, die Kürzung oder die Erweiterung? Im allgemeinen entscheidet man sich in allen derartigen Fällen sonst gerne für die Priorität des kürzeren Textes. Hier scheint der Fall jedoch anders zu liegen. Zunächst finden wir im Syrischen urkundlich vor den griechischen Fassungen der Legende schon sehr lange ausführliche Texte und zwar in mehreren Redaktionen, die zwar handschriftlich etwas späterer Zeit sind, jedoch wegen ihrer mutmasslichen Verfasser sehr weit zurückgehen. Dann aber betreffen gerade hier die Erweiterungen weniger rhetorische oder ausschmückende Partien; sie beziehen sich im Gegenteil in weitaus den meisten Fällen auf den Gang der Handlung selbst und scheinen demnach eher schon ursprünglich vorhanden als erst nachträglich ein-

geschoben zu sein. Dann aber fällt vor allem noch der Umstand auf, dass diese sogenannten Erweiterungen hauptsächlich im zweiten Teil, welcher die Ereignisse bei und nach der Wiederweckung behandelt, sich zeigen, und zwar da wieder mehr gegen den Schluss, ganz abgesehen davon, dass bei den drei Texten der eigentliche Schluss eine ziemlich selbständige Redaktion aufweist. In Anbetracht dessen dürfte sich dieser Umstand wohl am besten daraus erklären lassen, dass ein Schreiber am Schlusse eines längeren Schriftstückes lieber kürzt als erweitert. Alles in allem betrachtet, darf die erweiterte Form wohl als die ursprüngliche angesehen werden, wenn auch in dem vorliegenden Fall damit noch lange nicht gesagt sein soll, dass N diese ursprüngliche Fassung darstellt mit Ausschluss eines andern noch weiter zurückliegenden Textes.

Schon oben wurde als wahrscheinlich angenommen, dass V eigentlich die spätere Umarbeitung ist. Allerdings ist diese Kürzung nicht aus S hervorgegangen, da V Sätze aufweist, die sich in S überhaupt nicht finden, wohl aber in N. Dann kann V aber auch nicht aus N geflossen sein, da V wieder manche Sätze mit S teilt, die sich nicht in N finden. Ausserdem hat V gerade die Wortvarianten sehr gerne gemeinsam mit S. Obwohl nun N die ausführlichere Fassung darstellt und hierin mit den syrischen Texten sich so ziemlich deckt, so muss doch ursprünglich noch ein anderer griechischer Text vorhanden gewesen sein, aus welchem diese drei Texte im Laufe der Zeit, wohl alle auf dem Wege der Kürzung, geflossen sind. Da diese drei Texte so ziemlich denselben Wortlaut aufweisen, kann eine selbständige Übersetzung eines jeden dieser Texte aus einer fremdsprachlichen Vorlage nicht angenommen werden, da sich sonst diese gegenseitige Übereinstimmung nicht erklären lassen würde. Ob dadurch schon alles entschieden werden kann, dass man nachträgliche Korrekturen eines jeden griechischen Textes dieser Familie nach irgend einer griechischen oder einer fremdsprachlichen Vorlage annimmt, bleibt sehr fraglich. —

Die Gruppe G_2 macht die ganze Geschichte fast noch verwickelter. Auch hier tritt wieder dieselbe Tatsache zu

Tage, dass wir zwar eine einheitliche Familie, aber recht ungleiche Brüder haben. AR (mit Cod. gr. 255 Monacensis) stellen nur mit einigen unbedeutenden, wohl auf Versehen des Schreibers beruhenden Auslassungen den erweiterten Text dar, und zwar in einer ähnlich ausführlichen Form wie G_1 (bezw. die syrischen Texte). Freilich ist hier das Plus nicht so häufig und durchgreifend wie in G_1; es kommen hier hauptsächlich nur zwei Kapitel (IV und VII) in Betracht; in den übrigen sind die Erweiterungen fast nicht nennenswert. Allerdings liegt der Text von K wegen der ausgerissenen oder ausgefallenen Blätter (in cp. XV und XVI; XVII – XIX; = Schluss) leider nicht mehr ganz vor, so dass nicht mehr recht beurteilt werden kann, wie weit diese Erweiterungen, bezw. Auslassungen am Schlusse gehen.

K ist die Kürzung von AR, wie aus dem Fettdruck der Erweiterungen in AR der Ausgabe deutlich hervorgeht. W nimmt durch nicht unbedeutende Kürzungen (in der Ausgabe durch eckige Klammern bezeichnet), vor allem aber durch kürzere und besonders längere Erweiterungen eine ganz eigenartige Stellung in dieser Gruppe ein. Allerdings weist W mit K eine ziemlich enge Verwandtschaft auf, da die meisten Erweiterungen von AR in KW in gleicher Weise fehlen; nur hin und wieder findet sich ein Teil dieser Erweiterungen nur bei W. Dann teilt W sehr häufig mit K kleinere Zusätze, die sich in AR nicht finden; in ein paar Fällen besitzt jedoch K einige kleinere Zusätze, die zwar in den übrigen Texten, auch in G_1 fehlen, jedoch häufig aus dem Syrischen belegt werden können. Vor allem aber hat W sehr viele Wortvarianten mit K gemeinsam. Ferner weisen K und W oft Satzvarianten in demselben Wortlaut miteinander, dann aber auch wieder — und zwar häufiger — getrennt voneinander auf, dh. es wird bei K und W der Inhalt desselben Satzes auf eine Weise gegeben, die von AR abweicht.

Das charakteristischste Moment von W sind jedoch die langen Zusätze, die es mit keinem der übrigen griechischen Texte teilt (cp. 4, 10, 16, 17). Den ersten Zusatz, das Gebet der Jünglinge zu Gott (cp. IV; cfr. Koran XVIII, 9; Sarug; Gloria martyrum),

hat W fast wörtlich mit dem syrischen Texte der Pariser Handschrift 235 gemeinsam; und zwar kommt darin der auf Christus bezügliche Teil des *Symbolum* (= *forma Alexandrina*) vor; in W wird Maria „Gottesmutter" genannt, was im syrischen Texte offenbar erst nachträglich ausgelassen wurde, während in letzterem Texte, abgesehen von den drei Namen der göttlichen Personen, das Wort „Dreieinigkeit" noch speziell gebraucht wird. Auch der Zusatz in cp. X findet sich wieder im Pariser, und diesmal etwas ähnlich auch im Texte des Ibn Ishâq. Das Gebet, das Jamblichus betet, als er zum Bischof in die Kirche geführt wurde (cp. XVI), und der unmittelbar sich anschliessende Zusatz stimmen wieder direkt mit dem Pariser; dieser Zusatz wird ausserdem auch noch, und zwar fast wörtlich, durch den Text des Ibn Ishâq bestätigt, der zwar einige Kleinigkeiten anfügt, dafür aber wieder andere weglässt. Dieses Gebet erinnert an David bei Sarug (S_2; cfr. das Gebet, das Jamblichus bei Sarug bei seinem Hinabgehen in die Stadt verrichtet). Der letzte Zusatz (cp. XVII), die Sorge der in der Höhle zurückgebliebenen Jünglinge um den säumenden Jamblichus, findet sich mehrfach: bei Sarug, dann im Parisertext, der aber auch noch einen Absatz über die Rückkunft des Jamblichus gibt, wie er vor seinem Begleiter in die Höhle hineingeht, ihnen alles, was ihm zugestossen, erzählt und sie über die Dauer ihres Schlafes aufklärt. Auch Ishâq hat diese beiden Zusätze des Parisers und zwar den letzten Zusatz fast wörtlich, der eigentlich an die Koran-Tradition erinnert (Kor., Sure XVIII, 8, 18). Merkwürdigerweise hat diesen Zusatz auch Sachau 222 in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Pariser. Den anderen Umstand, dass Jamblichus seinen Genossen seine Erlebnisse in der Stadt erzählt, hat auch S in G_1; die übrigen griechischen Texte, der Tellmahrensis und der koptische Text fassen sich hier sehr kurz und sagen nur, dass Jamblichus zuerst in die Höhle eintrat und dann (wohl unmittelbar) nach ihm der Bischof und der Consul mit dem Volke. Auch Gregor von Tours hat in seinem längeren Texte diese beiden Umstände und ebenso, wenn auch ganz kurz, die armenische Fassung des Gregorius Wgajasêr.

Eine eigentümliche Gestalt zeigt der Schluss in G_2, in Sachau und Pariser, während G_1 hierin mit dem Tellmahrensis und der Syr. Prosa übereinstimmt. Jene weisen hier eine sehr starke, nahezu schwungvolle Erweiterung auf, ganz nach Art des Metaphrastes, obwohl der Schluss in G_3 ziemlich nüchtern gehalten ist. — *Sachau* stimmt hier mit *AR* und dem Pariser nahezu vollständig überein, nur hat Sachau am Anfang ein paar kleine Erweiterungen: *W Par*: „um des Wunders wegen, das sie sahen, das auf Grund der Vorsehung *(Sach* +: und des Willen Gottes . . . .) (*AR*: über alles was sie sahen und hörten)." Das unmittelbar folgende, das *W* auslässt, deckt sich bei *Par Sach AR* so ziemlich. Dann aber macht *AR* plötzlich mit der Doxologie Schluss, während *Par Sach* und *W* nun wieder wörtlich weiterfahren: „und ihrer Kleingläubigkeit aufgeholfen hat (W *lässt das folgende aus*: durch den Erweis der Auferweckung der Gerechten), und damit er auch unsere Schwachheit würdige, dass wir mit diesen Bekennern ihm (W = unserem Herrn Jesus Christus) entgegengehen." Den nun folgenden letzten Abschnitt, der in *Par* und *Sach* vollständig gleich ist, lässt W aus. —

Damit sind jene merkwürdigen Stellen, die seinerzeit Guidi und vor allem Rysse l besonders aufgefallen sind, nun auch aus dem Griechischen belegt, so dass, ganz kleine Einschaltungen abgerechnet, jedweder Satz der Legende sich aus irgend einem andern Text belegen lässt. Daraus geht aber die Bedeutung hervor, welche W in der Überlieferungsgeschichte der Legende hat. Da W charakteristische Stellen hat, die bald im Pariser, bald im Sachau, einmal auch bei Ishâq sich finden und auch sonst noch sich aus anderen Texten nachweisen lassen, dürfte dieser Text den Grundtext in verhältnismässig guter Form darstellen; eine erst nachträgliche Einschaltung dieser Stellen in den W-Text dürfte ausgeschlossen sein. Es scheinen diese Stellen tatsächlich zum Urbestand der Legende gehört zu haben.

Ein Punkt ist bei dieser Gruppe noch zu beachten, dass der Erzähler gerne sich selbst erwähnt — „wie wir schon gesagt haben" (AR cp. VII); „wie wir schon früher bei ihrer

Flucht in die Höhle gesagt haben" (K cp. XII). W hat solche Zusätze nicht, wenn nicht etwa der Schluss mit der Nutzanwendung auf die Leser oder Verfasser (ARW) dagegen angeführt werden soll.

Wie stellt sich nun G_2 zu G_1? Bilden sie nur Glieder derselben Familie oder stellen sie ganz getrennte Gruppen dar?

Auf den ersten Blick muss man sagen, dass beide Texte dem Wortlaut nach nur äusserst selten sich ähnlich sind. Ganz besonders auffallend wird aber die Unähnlichkeit durch die Verschiedenheit mehrerer der darin vorkommenden Namen. Bloss verschiedenartige Schreibungen kommen hier allerdings nicht in Betracht; ebensowenig die Zahlen, da ja gerade die Zahlen in allen Texten oft mehr oder minder Korrekturen aufweisen. G_1 hat nun einen Namen unter den Siebenschläfern — *Exacustodianus*, der in G_2 als *Constantinus* erscheint. Allzu grosse Schwierigkeiten kann jedoch dieser Name nicht machen, wenn die Wurzel und die Konsonanten miteinander verglichen werden. Der Name Constantinus erklärt sich wohl dann am einfachsten, wenn man annimmt, dass wir in diesem Namen die abendländische Transscription einer schwer verständlichen orientalischen Konsonantengruppe oder umgekehrt (?) haben. Wenn irgend ein abendländischer Name aus diesen Konsonanten abgeleitet werden kann, so ist es eben der auch sonst wohl bekannte Name Constantinus.

Der nächste Name, der Schwierigkeiten macht, ist der Name des Berges: *Mochlos-Nochlos* (G_1) und *Chilcon-Cheilaion* (G_2). Fast möchte man hier sagen, glücklicherweise gibt es um Ephesus herum keinen Berg, der weder diesen noch jenen Namen trägt, so dass der Phantasie freier Spielraum gelassen ist. G_1, der jenen Namen „Exacustodianus" hatte, geht im Namen des Berges diesmal mit G_2, so dass dadurch die Verwirrung eigentlich noch grösser wird. Die anderen Texte lieben oft noch abenteuerlichere Formen (*kop*: Ekhlo; Arm_1 Arm_2: Oghkhos (Olchos); Ar_1: Nâğlûs; Ar_2: Nachlô; *Tabarî*: Ya'hlos; $Greg_1$: Mons Achilleus-Chilleus; *Syr*: Anchilos; $Aeth_{1,2}$: Berg im Osten der Stadt — *Eutychius*: Chaos im Osten der Stadt — *Photius*: Höhle in der Nähe der Stadt; *Sarug*: Höhle auf dem

Berg). Die Phantastereien der Araber können ganz beiseite gelassen werden.

Was bei Constantinus gesagt wurde, dürfte wohl auch hier Anwendung finden. Da der Berg selber nicht existierte und somit ein derartiger Name aus der Konsonantengruppe nicht ohne weiteres erkannt werden konnte, nahm man auch hier wieder Zuflucht zu etwas Bekanntem; und da mag dann wohl der *Mons Caelius östlich von Rom* Anlass zu dem Namen *Cheiluion-Chileon* gegeben haben. Dass der Anfangskonsonant M oder N nicht so ernst zu nehmen ist, beweisen ja andere Buchstaben, die, wie oben ersichtlich ist, an erster Stelle sich befinden. Auf ähnliche Weise lassen sich auch die Namen der beiden Hofbeamten, *Theodorus-Rufinus* und *Theodorus-Barbus*, ja wohl auch der Name des nicht existierenden Epheserbischofes *Mares-Marinus* erklären. Ja selbst die ebenfalls nicht historischen Ketzerbischöfe *Theodorus* und *Gajus* können ohne besondere Mühe zu einem in gleicher Weise unhistorischen Bischof *Theodorus Aegeorum* werden. Mögen auch diese Kombinationen kühn erscheinen, so sind sie doch nicht kühner als die ursprünglichen Nameneinsetzungen waren.

Diese Verschiedenheiten in den Namen fordern nach dem Gesagten nicht mehr, dass G_1 und G_2 als ganz verschiedene Fassungen derselben Legende angesehen werden müssen. Wenn man dieselben nach ihrem Inhalt einander gegenüberstellt, so ergibt sich übrigens sofort die merkwürdige Tatsache, dass man im allgemeinen den Eindruck gewinnt, als hätten zwei Schüler denselben fremdsprachlichen Text in ihre Muttersprache zurückübersetzt, wenn man nur verschiedene Auslassungen oder Ergänzungen einstweilen unberücksichtigt lässt. Beide Texte müssen unbedingt auf ein und dasselbe Original zurückgehen; allerdings scheint dieses Original — vermutlich ein Syrisches wenigstens für G_1 — uns nicht mehr vorzuliegen. Denn G_1 und G_2 entsprechen sich in Bezug auf den Gang der Handlung fast vollständig, so dass in beiden so ziemlich Satz für Satz parallel sich findet, zwar selten in wörtlicher Übereinstimmung, doch fast immer mit Übereinstimmung des Inhaltes. Dass aber keiner der bekannten syrischen Texte die unmittelbare

Vorlage gewesen sein kann, beweist der Umstand, dass sich Sätze des syrischen Textes bald in G_1 bald wieder in G_2 fast wörtlich übersetzt vorfinden. Es kommt ferner nicht selten vor, dass die eine Hälfte desselben syrischen Kapitels in G_1, die andere Hälfte in G_2 in wörtlicher Übersetzung erscheint. Nur äusserst selten kommen in einem dieser drei Texte Zusätze vor, allerdings meistens nur unbedeutender Natur, die sich sonst nicht belegen lassen. Ja, es ist sogar sehr schwer zu sagen, ob sich mehr G_1 als G_2 an den syrischen Text anlehnt.

Somit scheint aus dieser Tatsache hervorzugehen, dass die syrischen Texte, wie sie uns bis jetzt vorliegen, bereits eine spätere Fassung darstellen, die sich bereits wie zwei ursprünglich getrennt fliessende Flussarme zu einem einzigen Strom vereinigt haben, während G_1 und G_2 noch als die getrennten Arme erscheinen. — Freilich soll damit nicht einer anderen Hypothese vorgebeugt werden, die sich weiter unten aus der Betrachtung der lateinischen Texte ergeben wird.

II. Lateinisch.

A. Die eigentliche Passio.

1. Gregor von Tours (538—593/4): *Passio quam Syro quodam interpretante in Latinum transtulimus;* (cfr. Beiträge III, 64—72)

a) Mombritius, *Sanctuarium* II (ca. 1479), 268^{v}—270 (aus einem unbekannten Codex).

b) AA. SS., 389—391 (cfr. 385 nr. 44), ex *Cod. Audomari* (Sithiu?, scheint verschwunden) *interpretante Johanne Syro* (27. Juli); verglichen mit Mombritius.

c) Krusch, *Gregorii Turonensis Opera*, in: *Monum. Germ. Hist.: Script. rer. Merovingicarum* I (Hannover 1884/5), 847—853 (= Cod. Audomari + Mombritius).

d) Krusch, in: *Anal. Boll.* XII (1893), 377—387 (Einleitung 371—377).

α) Gruppe I: 1. *Cod. lat. Vat. Reginae Christianae 1127* (= 1a; saec. IX), fol. 162—164 (29. Juli) — 2. *Cod. lat. Brux. S. II, 985* (= Philipps 366; = 1b), fol.

13—15v (ex anno 938; *interpretante Johanne Syro)*; = *Cod. Brux. S. II, 1151* (= Philipps 4768; = 1b*; saec. XIII), fol. 211—213v (30. oder 29. Juli?) — 3. *Cod. Audomari* (= 1c).

β) Gruppe II: 1. *Mombritius* (= 2b) — 2. *Cod. lat. Sangallens. 563* (= 2a; saec. IX/X), pg. 26—34 (10. Juli). — cfr. *Cod lat. 227 Cenomanensis* (= Le Mans), saec. XII, fol. 48—53 (27. Juli; cfr. Anal. Boll XII, 55). cfr. *Cod. lat. Liège 57* (saec. XIV), 65—66v (Anal. Boll. V, 326).

e) Mittel-Irische Übersetzung, in: Leabhar Breac (Handschrift aus dem XIII. Jh. in der Royal Irish Academy, Dublin); ediert: 1. in Facsimile-Druck durch die Academy (1876); — 2. Rob. Atkinson, *The Passions and Homilies from Leabhar Breac,* in: *Royal Irish Academy, Todd Lecture Series* II (Dublin 1887), 68—71; engl. pg. 309 bis 313. — cfr. *Ms. Egerton 91,* fol. 32v.

Diese Übersetzung hatte einen ähnlichen Text vor sich wie Mombritius; cfr. Beiträge III, 66—68.

2. Gregor von Tours: *Epitome*

in: *Gloria Martyrum* (ca. 590), ed. Ruinart (Paris 1699), 826s.; Migne, P. L. LXXI, 787 bis 789 (cp. 95); Krusch, Script. 550–552 (cp. 94); AA. SS. 380, nr. 22—25; Surius IV, 386. Lipomanus, Vitae Sanctorum (Venedig 1554) III, 106v.

cfr. Gloria Martyrum cp. 30 (Ruinart 775; Migne 731; Krusch 505, cp. 29): *In ea urbe* (= Ephesus) *Maria Magdalene quiescit . . . In ea et septem dormientes habentur, de quibus aliqua, Domino jubente, in posterum narraturi sumus.* — cfr. Synaxarium Constantplt. (ed. Delehaye), 834s: *Μαρία Μαγδαλήνη . . . γενομένη εἰς Ἔφεσον . . . ἐκεῖ ὁσίως κεκοίμηται καὶ ἐτέθη πρὸς τῇ εἰσόδῳ τοῦ σπηλαίου ἐν ᾧ οἱ ἅγιοι καὶ μακάριοι ἑπτὰ κεκοίμηνται παῖδες.* — pg. 664: *. . . ὅτι Λίβανον καλεῖται τὸ ὄρος, ἐν ᾧ ἵσταται ὁ ναὸς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, ἐκ δὲ δύσεως κεῖται ὁ ἅγιος Τιμόθεος, Μαρία δὲ ἡ Μαγδαλήνη καὶ οἱ ἑπτὰ παῖδες ἐν τῷ πλησίον Χιλιῶν ὄρει.* — cfr. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Brauns-

berg 1890), Ergänzungsband 27; I, 502s. — Assemani, *Kalendaria Ecclesiae universae* (Rom 1755) VI, 491 (22. Juli): *Maydalena . . . deposita fuit ad ingressum speluncae, in qua sancti ac beati Septem Pueri obdormiunt* (= Vaticani Ruthenici).

3. **Gruppe L_1**, ed. Beiträge I (1903), 39—78:

M = *Cod. lat. 14540 Monacensis* (saec. IX), fol. 226—242v; ehedem St. Emmeram, Regensburg. Diese Handschrift besteht aus zwei Teilen, deren erster (fol. 1—158, saec. VIII) Briefe des Papstes Leo enthält, während im zweiten Teil (fol. 159—245) Stücke aus Cassian, Cyprianus, Hieronymus, Johannes Chrysostomus, Isidor und Gregorius M. zu finden sind. An Legenden sind nur die der Siebenschläfer und des Sylvester vertreten. Fast möchte man glauben, dass dieser zweite Teil eine gewisse Ergänzung zu dem aus demselben Kloster stammenden *Codex lat. 17104 Monacens.* (saec. IX) bildet, in welchem die Passio von Nereus, Achilleus und Domitilla, sowie jene des Sebastian sich befinden. — cfr. Krusch, *Studien über mittellateinische Chronologie* (pg. 212); *Histor. Jb.* XVIII, 117—133.

L = *Cod. lat. 2768 A Parisiensis* (saec. X), fol. 92v—103; ehedem St. Martial, Limoges. cfr. *Catal. Codd. Hag. lat.* (ed. Bollandiani, Bruxelles 1889) I, 194; dort sind auch die Inedita dieser Handschrift über Foillanus, Valeria und Martialis herausgegeben. Einen bedeutenden Teil der Handschrift (fol. 1—60) nehmen Excerpte aus den Vitae Patrum ein. Die Handschrift ist ein Geschenk des Abtes Jacobus Joviondus (cfr. *L. Delisle, Cab. des mss.* I, 392, Note 10; III, 370). Am Schluss dieses Textes und dieser Handschrift unterschreibt sich, nach der damaligen Sitte in griechischer Schrift, ein (Schreiber?) Bernardos Condy (?).

P = *Cod. lat. 11325 Monacensis* (saec. XII), fol. 31—38; olim fratrum Caelestinorum ecclesiae S. Crucis prope Offemontem (in Frankreich), postea Polling; auf dem Deckel befindet sich ein frz. Diplom aus Bray-sur-Seine ex anno 1431. An Legenden enthält diese Handschrift neben den Sieben-

schläfern nur jene der Maria Aegyptiaca (= Übersetzung des Paulus Diaconus) und die Poenitentia Theophili. Zwei Miracula (unum de milite sub rege Conredo in provincia Merciorum, aliud de patre familias in regione Nordamhimbrorum quae vocatur Incimeningum) verweisen mindestens auf Beziehungen mit England.

Aus demselben frz. Kloster sind auch die Münchener Handschriften 11333, 11337, 11340, 11347, 11354, 11360 (de libris Petri Alardi).

Rubr: In natale septem Dormientium IV. id. Aug. (= 10. Aug.).

T = *Cod. lat. Cotton, Tib. C. XI* (Brit. Mus., London, saec. XII.?), fol. 122—128.

H = *Cod. lat. Harleian 3037* (Brit. Mus.; saec. XIII), fol. 151—157^{v}. Unter anderem: Tractat über die Heiligen des Alten Bundes; liber de corporum resurrectione; vita s. Kenelmi († 819); vita s. Maurilii (Bischof von Angers; † 453); vita domini Gerardi (?).

D = *Cod. lat. 8550—51 Bruxellensis* (saec. X), fol. 121—127^{v}; ehedem Bollandistenbibliothek (cfr. Catal. codd. hag. lat. Bruxell., ed. Bollandiani, Bruxelles, 1889, II, 216 s. Nr. 13).

B = *Cod. lat. 9290 Bruxellensis* (saec. XIII; = Passionale Majus), fol. 131^{v}—135; ehedem St. Lorenz in Liège (Catal. II, 306 Nr. 9).

C = *Cod. lat. 142 Cassinensis* (saec. XI; = Passionale, welches die Monate Juli, August und September enthält), fol. 186—202 (ad 10. Aug.); ed. *Bibliotheca Cassinens., Florilegium III* (1877), 252—259; cfr. pg. 266, 268. Auch dieser Text, obwohl von den übrigen sehr verschieden, wurde in die Varianten aufgenommen.

4. Gruppe L_2, ed. RF. 464—469:

A = *Cod. lat. 4547 Monacensis* (saec. VIII/IX), fol. 247 bis 249 (ad 15. Nov.): *Gesta sanctorum VII Dormientium, qui in Effeso dormiunt;* ehedem Benedictbeuren, welches diese Handschrift von Kysila (monialis regali Francorum

progenie edita) als Geschenk erhalten haben soll (cfr. Cod. lat. 4542 Monac. saec. VIII). Diese Handschrift enthält Sermones de Tempore et de Sanctis von Augustin, Leo, Maximus Taurinensis, Gregorius, Ambrosius, Isidorus, die Vita s. Martini von Sulpicius Severus, die Passio von Marius und Martha, Audifax und Abbacus, Quirinus, die Narratio Exaltationis Crucis und an letzter Stelle die Vita s. Clodoaldi (ca. 560). — Das Fest am 15. November (XVIII cal. Dec.) fällt allerdings auf; dieser Tag dürfte aber dadurch am besten erklärt werden, dass um diese Zeit (4. und 12. Nov.; cfr. Usuardi Auctaria) das Fest der Turonensischen Siebenschläfer (cfr. unten) begangen wurde.

S = *Cod. lat. 21551 Monacens.* (saec. XII), fol. 62—65 (ad 28. Juni); ehedem Weihenstephan. Vitae et passiones Sanctorum: Dionysius et socii, Bonifacius (Winfrid), Emmeram, Alexius, Willibrord (von Alcuin), Goar, Medardus, Ambrosius (Fortunatus), Maria Aegyptiaca (Paulus Diaconus), Paula, Burgundafora, Eustasius (Schüler des Columban), Servatius, Arnulf, Nicolaus, Hieronymus, Christophorus, Barnabas, Ulrich. — Es scheint, dass auch die folgende Handschrift (Cod. 21552) als Ergänzung dazu gehört, welche fast ausschliesslich sich mit S. Martinus beschäftigt.

W = *Cod. lat. 22245 Monacens.* (saec. XII; = VI. Bd. des Windbergerlegendars), fol. 198ᵛ—200; das ganze Werk ist vom Abt Gebhard geschrieben; diese Legende steht ganz am Schluss des Dezemberbandes (cfr. Anal. Boll. XVII (1898), 97 ss.; 122).

5. Gruppe L_3, ed. RF. 469—482:

B = *Cod. lat 19105 Monacens.* (IX/X), fol. 96—106; ehedem Tegernsee; die wichtigsten Texte dieser Handschrift sind Libellus de ortu Mariae et de infantia Salvatoris (ed. Thilo, Cod. apocr. I, 340) und das Evangelium Nicodemi. Die Siebenschläferlegende bildet den Schluss dieser Handschrift.

E = *Cod. lat. 2546 Monacens.* (saec. XII), fol. 143—147ᵛ; ehedem Kloster Aldersbach; cfr. Neues Archiv XIII (1888), 573 ss.

Beide Texte sind sich in den Kapiteln I—XII ziemlich gleich; nur enthält E neben zahlreichen Varianten einige kleinere Texterweiterungen. Von cap. XII aber weichen beide textlich und inhaltlich ziemlich stark von einander ab und zwar stellt E die längere Form dar und nähert sich auch mehr als bisher der Gruppe L_1 und zwar in vielen Fällen dem Texte von L.

6. Gruppe L_4, ed. RF. 482—495:

Z = *Cod. lat. 5565 Parisiensis* (saec. XI), fol. 17—25$^{bis\,v}$. Eine ganz freie Bearbeitung in ziemlich gutem Latein, die vor allem die doppelte Namenreihe hat. Dazu kommen bald Kürzungen, bald fremdartige Erweiterungen. cfr. Codd. lat. *Paris 14465* (XII), 123^{v}—129^{v} — *Paris 2319* (XIII), 78^{v}—90^{v} (?) — *Rouen 1378* (X; Jumièges), 139—144 (?) — *Toulouse* 472 (XIV), 173—176 (?). Ob die letztgenannten Handschriften diesen Text Z enthalten, konnte nicht mehr ermittelt werden. —

Anbei soll noch eine Übersicht über andere lateinische Handschriften mit dieser Legende gegeben werden, die jedoch nicht eingesehen werden konnten; die Angaben über Zugehörigkeit zu einer der edierten Texte wurden entweder den betreffenden Katalogen entnommen oder aus dem angeführten „Initium" und dem „Desinit" erschlossen. Freilich sind derartige Schlüsse nie zwingend, da gerade Anfang und Ende einer Legende sehr häufig eine selbständige Bearbeitung aufweisen. Da diese Legende in den lateinischen Handschriften fast aller Bibliotheken sich sehr häufig findet, konnte auf Vollständigkeit einer derartigen Aufzählung nicht hingestrebt werden. Immerhin zeigt diese Liste, wie beliebt diese Legende schon in frühester Zeit war. Die römische Ziffer in Klammern bedeutet das „saeculum".

I. Rom.

(cfr. Poncelet, *Catal. Codd. hag. lat. Bibliothecarum Romanarum*, Bruxelles (1909).

1. Vallicellanus XVII (XI), 181—183^{v} (27. Juli? = C: Bruchstücke von cp. IV—XII; Cat. 356).

2. Vallicellanus X (XII/XIII), 231v—234 (23. (?) Oct.; = L_1 mit Abweichungen und Erweiterungen; cfr. RF. 494; Cat. 342.
3. Lateranensis A. 80 (XI), 49—55 (10. Aug.; = C; Cat. 63).
4. Lateranensis A. 81 (XI), 59—63v (11. Aug.; = C; Cat. 72).
5. Farfensis 29 (alias 341; IX/X), 7—18 (10. Aug.; = C; Cat. 118).
6. Alexandrina 101 (XVII), 211—213v (Oct.?; = L_3?; Cat. 193).
7. Casanatensis 719 (XI), 84—87v (11. Aug.; = C; Cat. 239).
8. Casanatensis 457 (XIV), 19—21 (10. (?) Aug.; = L_2; Cat. 220).
9. Sessorianus 39 (Bibl. Naz., alias 1372; XI), 62—65 (23. Oct.; = L_3 (R); RF. 470; Cat. 105).
10. Chisianus A. V. 132 (XV; unzugänglich; Cat. 271).

II. Paris.

Bibliothèque Nationale (cfr. Bollandiani, *Catal. Codd. hag. lat. Bibl. Nat.*, Bruxelles, 1889).

1. 1714 (XII; Cat. I, 65), 155—158v (Versio altera ex Graeco ac in C).
2. 1851 (XIII; I, 87), 100v—101 (Epitome).
3. 2319 (XIII; I, 110), 78v—90v (= L_4 Z? oder L_1 L ?).
4. 2846 (X; I, 219), 139v—154 (= L_1?).
5. 5271 (XIII; 27. Juli; I, 413), 65—71v (= L_1?).
6. 5280 (XIII; = Martyrologium Nevelonis?; 27. Juli; I, 492), 317v—321 (= L_1?).
7. 5296 (XIII; 27. Juli; I, 574), 125—128 (= L_1?).
8. 5296 B (XIII; 27. Juli; I, 588), 231—239 (= C).
9. 5306 (XIII; 27. Juni; II, 53), 132—133v (= L_2 S: 362 Jahre).
10. 5322 (XIII; 27. Juli; II, 211), 165—169.
11. 5323 (XIII; 27. Juli; II, 222), 154v—156v.
12. 5360 (XIV; 27. Juli; II, 337), 66—69.
13. 10870 (XII/XIII; II, 616), 118 (Compendium).
14. 11749 (XII; III, 10), 36—40.
15. 11753 (XII; 11. Aug.; III, 52), 94—101v (= C).
16. 11758 (XIII; 27. Juli; III, 95), 50—53 (= C).
17. 12604 (XII; III, 133), 115—122v (= C).
18. 12606 (XII; 11. Aug.?; III, 145), 79v—81v (= C).
19. 14465 (XII; III, 253), 123v—124v (= L_4 Z).
20. 16734 (XII; 27. Juli; III, 347), 50v—53.
21. 17005 (XII; 27. Juli; III, 392), 43v—46v (= C; = Cod. 11758).

III. Stadtbibliotheken Frankreichs.

1. Angers 806 (XII), 74v—79.
2. Cambrai 846 (XI), 58—71 (= L_1 L?; Ende fehlt).

3. Châlons-sur-Marne 57 (XI), 41v - 53v.
4. Chartres a) 193 (alias 507; X; cfr. L_4 Z), 223v—226v (AB = Anal. Boll. VIII, 177); Vorlage für:
   b) 190 (alias 500; XII), 128v—130v (AB 149; Epitome); Vorlage (?) für:
   c) 229 (XIII; AB 191) und 473, tom. I (XV; AB 194), 301—308v.
5. Dijon 646 (Citeaux; XIII), 91—94v.
   654 (Citeaux VII), 91.
6. Douai 837 (XII; AB XX, 387), 118—121 (= C).
7. Laon 338 (XVI), nr. 37 (nach Metaphrastes).
8. Le Mans 227 (XII; AB XII, 55), 48—53 (= Greg. Tur.).
9. Montpellier, nr. 1 Bd. IV (XII).
10. Orléans 183 (X; Fleury), pg. 152—159 (= L_3).
11. Rouen 1378 (X; Jumièges), 139—144 (= L_4 Z?).
    1379 (X), 76v—83v (= C?).
12. Toulouse 162 (XII), 71—74 (27. Juli = C).
    447 (XIV), 173—176 (362 Jahre; = Greg. Tur. oder L_2 S?).
13. Troyes 2 (XII/XIII) ad 27. Juli (= C).
14. Valenciennes 513 (XII), 81—83.
15. Verdun 61 (XII). (= C?).

IV. Belgien.

1. Brüssel (cfr. Bollandiani, *Catal. Codd. hag. lat. Bibl. Reg. Bruxell.* 1881).
   98—100 (XII; Cat. I, 25), 22—25 (27. Juni; = L_1).
   380—382 (XV; Cat. I, 210), 66v—71v (28. Juli; = L_1?).
   11550—55 (XIII, Cat. II, 401; ehedem Prämonstratenserkloster Parc bei Löwen), 83—85v (L_1D; = Cod. Brux. 8550—51 (saec. X), 121—127v.
2. Bollandistenbibliothek 14 (X), 156—157v (= C; beginnt bei cp. XII; AB. XXIV, 437).
3. Gent 488 (XII), 63—77 (= C; Epitome, AB. III, 203).
4. Liège 57 (XIV; AB. 322, 326), 10—14v (= C?); 65—66v (= Greg. Tur.).
5. Namur 53 (XII; AB. I, 514) Nr. 52 (= C?).

V. Verschiedene Handschriften.

1. Wien 420 (VIII/IX; =M?; AB. XXVI, 40), 121v—130v; Gesta sanctorum septem Dormientium, qui in Epheso dormiunt, id sunt: Maximinianus, Malchus, Martinianus, Dionisius, Johannes, Saraphion, Cunstantinus.
2. Legendarium Austriacum (27. Juni = C; AB. XVII, 67; cfr. RF. 65).

Heiligenkreuz (Niederösterreich) 12 (XII), 283—286v.
Wien 336 (XIII), 368—372v.
Melk 5 (XIII), 241—246.

3. Mailand, Ambrosianus C. 125. Infer. (XIII; AB. XI, 273), 168v—177 (= C).
4. London: Nero E. 1. (fol. 83); Arundel 330 u. 198 (27v: Dedalius); Tib. C. XI (119); Cal. A. IX (213v); Tit. A. XXVI (202v); L. Harleian 455, 955 (?), 1804 (?), 2801 (betreffs dieser Citate nicht mehr ganz sicher).
5. Berlin 1839 (XII, = L_1L), fol. 268v—273; diese Handschrift ist wohl im Vinzenzkloster (gegr. 968) in Metz entstanden und kam über das Jesuitenkolleg in Paris (Nr. 476) in die Bibliothek Meermanns und durch diesen nach Berlin (cfr. RF. 483).

Das Verhältnis dieser lateinischen Gruppen zu den Texten aus den anderen Sprachen soll hier einstweilen unberücksichtigt bleiben. Untereinander decken sich jedoch diese einzelnen Gruppen fast ganz und gar, abgesehen von der Gruppe L_4 (Z), welche für sich dasteht und wohl eine selbständige Übersetzung eines fremdsprachlichen Textes mit freien Einschiebseln durch den Bearbeiter sein dürfte. Weiter unten wird vielleicht auch dieser Text in irgend eine der Familien eingereiht werden können.

Die erste Gruppe L_1 mit ihren verschiedenen Gliedern bietet einen ziemlich abgerundeten Text mit fortlaufender Handlung. Als Grundtext wurde in der Edition M angenommen, nicht bloss weil derselbe einer der vollständigsten ist, sondern weil derselbe vor allen anderen auch das höchste Alter aufweist. Von den übrigen Texten deckt sich mit M am meisten der in L, der etwas jünger ist und vielleicht schon deswegen eine gewisse Überarbeitung darstellen dürfte. Öfters weist L neben unbedeutenden Auslassungen auch einige kleinere Zusätze auf, deren Bedeutung jedoch bei Herausgabe noch nicht ersehen werden konnte. Das später angestellte Studium der griechischen Texte ergab nämlich, um das schon hier zu sagen, das ML und G_2 (AR), öfter auch W, seltener K, einander als wörtliche Übersetzung gegenüberstehen, und zwar gewissermassen als völlig entsprechende Interlinearübersetzung. Dabei trat der Umstand ganz besonders zutage, dass die Zusätze in L sich

fast alle in G_2 vorfinden. Nur geringe Abweichungen von diesen beiden Texten weist ferner D auf und es könnte dieser Text ganz leicht die überarbeitete Abschrift von M sein. Auch HT stehen der Gruppe ML ziemlich nahe, wenn auch besonders T manche zusammenziehende Kürzungen aufweist, welche in ein paar Fällen auch in P erscheinen. Auch D deckt sich trotz der Auslassungen im allgemeinen mit dem Haupttext. Daneben weist derselbe jedoch eine Menge Verschiedenheiten auf, die wohl auf eine vollständige Überarbeitung der Vorlage schliessen lassen, da besonders die schwierigen Stellen die Zeichen der Umarbeitung an sich tragen. Interessant ist, dass D manche Abweichungen mit G_2 gemeinsam hat. Dasselbe gilt auch von B, welcher Text nicht bloss an und für sich schon sehr überarbeitet zu sein scheint, sondern auch noch ausserdem eine Menge nachträglicher Korrekturen zweiter und dritter Hand enthält.

Ganz selbständig steht in dieser Gruppe der Text in C da. Er stellt eine völlig neue Bearbeitung der Legende, jedoch auf Grund der alten Fassung dar. Es scheint, dass wir es hier sogar mit einer neuen Übersetzung aus einem fremdsprachlichen (griechischen?) Text zu tun haben; doch hat der Übersetzer höchst wahrscheinlich einen der lateinischen Texte zur Seite gehabt, da er die mit demselben gemeinsamen Partien fast immer im Wortlaut gibt.

Im allgemeinen gehören jedoch alle diese verschiedenen Glieder zu derselben Familie. Die Schwierigkeiten, die sich aus den mannigfachen Abweichungen ergeben, können wohl dann am einfachsten gehoben werden, wenn angenommen wird, dass der eigentliche lateinische Urtext, aus dem die übrigen sich mehr oder minder selbständig entwickelt haben, nicht mehr erhalten ist.

Die zweite Gruppe L_2 (ASW), von denen A aus dem VIII/IX. Jahrhundert stammt, stellt eine sehr kurze Fassung der Legende dar, und zwar ganz besonders in dem ersten Teil der Legende, welcher die Geschichte der Jünglinge bis zu deren Einmauerung erzählt. Hier ist vor allem der Umstand merkwürdig, dass dieser kurze Text fast wörtlich im

längeren (L_1) enthalten ist, so dass man ohne weiteres sagen kann, es wurde der kürzere Text einfach durch Streichung alles rhetorischen Aufputzes hergestellt; freilich musste infolgedessen der Satzbau öfters abgeändert werden, um den Zusammenhang herzustellen. Daneben kommen mehrere sachliche Abweichungen vor, so besonders beim Verhöre der Jünglinge (Schluss von cp. IV); als Dauer des Schlafes erscheint die Zahl 307, später 362 (W 312) und an dritter Stelle endlich 262 (W 372); ebenso haben die beiden Hofbeamten zum Teil andere Namen: *Deodarius* und *Rubinus*. W gibt weiter sehr unhistorisch an, dass Theodosius der *fünfte* Kaiser seit Decius war. Vor allem fällt das „Feuer" auf, welches *Dalius* mit seinen Knechten vor der Höhle anzünden liess.

Diese Gruppe wird noch weiter belegt durch Gruppe L_3 (ER), von welcher R aus einer Handschrift des IX/X. Jahrhunderts stammt. Merkwürdigerweise stehen sich auch diese zwei Gruppen wieder als gegenseitige Erweiterung oder Kürzung einander gegenüber; doch sind diese beiden Fassungen untereinander viel näher verwandt, als sie es der Gruppe L_1 gegenüber sind; denn L_2 ist in L_3 wörtlich enthalten und zwar mit all den charakteristischen Merkmalen, die schon in L_2 gegenüber der Gruppe L_1 auffielen. *Deodarius* erscheint hier als *Theodorius* (E *Theodorus)* und *Rubinus* als *Rubyn* (E *Rufinus)*. Bloss der Herr des Berges *Dalicius* (E *Dalius)* findet nirgends einen Beleg. Dass jenes merkwürdige Feuer (L_2 und R) nicht zum ursprünglichen Bestand der Legende gehört hatte, scheint der Umstand zu beweisen, dass E (ebenso auch Z, cfr. unten) nichts davon weiss. Ausserdem verdient auch der Umstand noch besondere Beachtung, dass E schon im ersten Teil der Legende öfters einige Zusätze hat, die wohl direkt aus der Fassung L_1 (L) stammen.

Bis cp. XII stimmt die Gruppe L_3 so ziemlich mit L_2 überein, wie auch bis hieher R und E nicht besonders von einander abwichen. Es sind lediglich meist nur Wortvarianten, da E wohl manches aus seiner Vorlage korrigiert herübergenommen hat. Von cp. XII ab jedoch, dem zweiten Teil der Legende, entfernt sich E dieser Gruppe L_3 vollständig von L_2.

Nur R bleibt noch bei dieser Gruppe, wobei auffällt, dass dieser zweite Teil in L_2 und R viel ausführlicher ist als der erste Teil. R enthält nur ganz wenige unbedeutende Zusätze und läuft fast ganz parallel mit L_2, und zwar meistens mit W. Der Wortlaut und die Wortfolge decken sich meistens fast ganz, doch finden sich sehr häufig andere Wörter für denselben Begriff, besonders bezüglich der Adverbien, so dass man bei der Gegenüberstellung dieser beiden Texte den Eindruck gewinnt, als würde es sich hier um eine selbständige Übersetzung einer fremdsprachlichen (griechischen?) Vorlage handeln. Die wörtlichen Übereinstimmungen würden sich in diesem Falle am besten daraus erklären lassen, dass im allgemeinen einfach Wort für Wort übersetzt wurde. — E wird von cp. XII an sehr ausführlich und hat mit R nur mehr den Gang der Handlung gemeinsam. Dagegen nähert sich E jetzt trotz sehr bedeutender Kürzungen dennoch fast vollständig der Gruppe L_1 (= L).

Es ist wohl anzunehmen, dass diese beiden Gruppen nur eine Fassung der Legende darstellen, die durch Kürzung aus L_1 geflossen ist. Dafür spricht vor allem der Umstand, dass die Kürzung am Anfang direkt Anlass zu Missverständnissen gibt, da es dort heisst, Decius sei nach Constantinopel (E jedoch: Ephesus) gezogen; dadurch wird aber der Eindruck erweckt, als spielte diese Begebenheit in Constantinopel. Erst in cp. VII heisst es dann, dass Decius nach Ephesus zurückgekehrt sei. Freilich sind diese beiden Texte nicht direkt aus L_1 geflossen; es scheint im Gegenteil, dass vor diesen noch eine andere, wohl ziemlich ausführliche Fassung vorhanden war, welche in beiden Teilen eine ähnliche Gestalt, wie der zweite Teil von L_3E, aufgewiesen hat. Auf eine derartige Fassung weist *Cod. lat. 507* (saec. X) in *Chartres* hin, der im Anfange (bis cp. V) sich so ziemlich mit L_1 deckt, aber zu gleicher Zeit bereits alle charakteristischen Varianten von L_2 L_3 aufweist. In cp. V ist dieser Text vollständig gleich mit L_3, weist jedoch in cp. VI wieder einige kleinere Erweiterungen gegenüber L_3 auf.

Leider konnte bei einer früheren Gelegenheit dieser Handschrift in Chartres nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt werden, da die Bedeutung jener Fassung damals noch nicht

erkannt wurde. Es scheint, dass dieser Text das Bindeglied zwischen L_1 und L_2 L_3 bildet. — Der schon oben genannte Text des *Codex Sessorianus 39* (saec. XI) bietet einen interessanten Beleg dafür, dass diese Fassung auch in italienischen Klöstern (Nonantula) bekannt war. Daraus geht hervor, dass auch diese Fassung eine ziemlich weite Verbreitung gefunden hatte, die vielleicht gerade wegen ihrer Kürze am besten dazu geeignet war, bei den gemeinschaftlichen Lesungen in den Klöstern benützt zu werden. —

Wenn die Texte dieser beiden Gruppen L_2 L_3 dem Texte des Gregor von Tours gegenübergestellt werden, so ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, dass sie sich in Bezug auf den Gang der Handlung ziemlich genau entsprechen. Freilich ergeben sich im einzelnen zu viele Abweichungen von einander, als dass an eine nähere Verwandtschaft derselben gedacht werden könnte. Im Gegenteile ergibt eine Vergleichung des Gregortextes mit jenem der Gruppe L_1 oder mit den syrischen Texten, dass diese beiden letzteren der Fassung des Gregor viel näher stehen, besonders bezüglich der vorkommenden Reden. Dadurch bestätigt sich auch die Behauptung Gregors, dass er seinen Text aus dem Syrischen habe, wenn er auch entweder nur eine kurze Fassung vor sich hatte oder — was wahrscheinlicher ist — seine Vorlage nur im Auszuge gab. Besonders interessante Partien, wie z. B. gerade die Reden oder besonders bemerkenswerte Stellen, wie die Begebenheiten von Marinus und Theodosius, sind bei ihm fast so ausführlich wie in den längeren Texten wiedergegeben. —

So verschieden auch der Text in L_4 (Z) erscheint, so kann wohl auch hier festgehalten werden, dass eine Vorlage dazu benützt wurde, welche der Gruppe L_1 sehr nahe stand, wenn nicht weit besser angenommen wird, dass wir es hier mit einer selbständigen Übersetzung, vielleicht aus dem Syrischen (?) oder Griechischen, zu tun haben, in welche dann noch eigene Zutaten des Bearbeiters mit aufgenommen wurden. — Auf einen merkwürdigen Ausdruck soll hier noch hingewiesen werden: Die Jünglinge haben sich *praesidium providentes* (cp. XVII; cfr. Greg.$_1$: *inspecto praesidio)* in die Höhle zurückgezogen.

Es scheint überhaupt, dass das Beispiel Gregors auch noch manch andern veranlasst hat, eine derartige neue Übersetzung dieser beliebten Legende zu geben, vielleicht auch schon deswegen, um durch eine solche eher Glauben zu erwecken. —

Wirft man noch einen Blick auf die lateinische Überlieferung, so ergibt sich daraus im ganzen die bemerkenswerte Tatsache, dass die Siebenschläferlegende im westlichen Europa die weiteste Verbreitung gefunden hat, wie die Landeszugehörigkeit der einzelnen Handschriften beweist. Diese Texte stehen hinter denen des Orientes nicht im mindesten zurück; ja es scheint sogar, dass hier die Überlieferung eine viel mannigfachere und auch eine viel sichere ist. Speziell die bayerischen Klöster scheinen schon in frühester Zeit für diese Legende sich ganz besonders interessiert zu haben, da gerade in diesem Lande handschriftlich die ältesten Texte zu finden sind, die neben den nicht viel ältern syrischen Texten im Orient Anspruch auf besondere Beachtung verdienen.

B. Abgeleitete Texte.

1. Speculum Historiale (bis 1244) des Vincentius von Beauvais († 1264); cfr. Koch 162 ss. — Erster Teil: *bei Decius X, cp. 77 (= Legenda Aurea).* — Zweiter Teil: *bei Theodosius XX, cp. 31—33*: Anno sequenti (post persecutionem Vandalicam in Africa) apud Ephesum Septem Fratres a Decio imperatore pro Christo tormentati in speluncam se clauserant et facta oratione ibi obdormierunt. Post annos suae dormitionis circiter 192, ore speluncae, quod in suo tempore Decius obstruxerat, patefacto divinitus, a somno surgunt et asserta fide nostrae resurrectionis coram Theodosio imperatore, de qua multum dubitabatur, iterum dormiunt in Christo. Nomina autem eorum haec sunt, quae in Baptismo acceperunt: Malchus, Maximianus, Dionysius, Johannes, Serapion, Constantinus (= 6). — Temporibus siquidem Theodosii pullulavit haeresis eorum qui ... (cfr. *Legenda Aurea).*
2. Legenda Aurea des Jacobus a Voragine († 1298); Strassburg 1489 (und öfter), cp. XCVI; ed. Graesse (Lpz.

1850 p. 435 ss.); Unger, *Heilagra Manna Sögur* II (1877), 240 bis 244; cfr. Koch 162 ss. — Jacobus hat als Vorlage einen Text benützt, welcher der Gruppe L_1 am nächsten kommt, und zwar scheint seine Vorlage am meisten dem Texte D zu entsprechen. Die unten kursiv gedruckten Stellen weisen auf die Gruppe L_1 hin; ausserdem wird in runden Klammern *(z. B. = D, oder D)* auf alle jene Texte der Gruppe L_1 verwiesen, mit denen die L. A. in irgend einem besonders auffälligen vorhergehenden Worte oder Ausdrucke sich deckt. In eckigen Klammern werden die Varianten (=), Auslassungen [ ] und Zusätze (+) des Vincentius angegeben. Woher Jacobus die *„quinque solidos"* genommen hat, kann nicht nachgewiesen werden.

3. Petrus de Natalibus (Episcopus Esquilinus, † ca. 1406), *Catalogus Sanctorum* lib. VII, cp. 51 (ed. *Lyon* 1508, fol. CXC s., mit einem kleinen Holzschnitt, auf dem jedoch nur 6 schlafende Jünglinge zu erkennen sind; — ed. *Frankfurt* 1556, cp. 52, fol. 291^{v} s.). Als Vorlage benützte er ziemlich wörtlich *Vincenz,* nicht die *Legenda Aurea,* da die im Texte angegebenen charakteristischen Stellen alle mit dem ersteren sich decken; doch korrigierte er die Zahlen nach deren Schlussbemerkung. Die Zusätze, welche Petrus allein hat, sind unten in Kursiv gegeben. Die Kapiteleinteilung ist bei den folgenden Texten nach dem lateinischen Vulgatatext gegeben.

Legenda Aurea: De septem Dormientibus.

Septem Dormientes in civitate Ephesi orti sunt. 1. Decius autem imperator persequens christianos, cum venisset Ephesum, *jussit aedificari templa in medio civitatis,* ut omnes cum eo miscerentur sacrificiis idolorum. — 2. Cum ergo omnes christianos

---

Petrus de Natalibus: De sanctis septem Dormientibus martyribus.

Septem Dormientes in civitate Ephesi orti sunt. *Quorum nomina sunt haec: Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionysius, Joannes, Serapion et Constantinus. Et apud ipsam civitatem in monte Celio dormientes requiescunt sine ulla corporibus aut vestium corruptione.*

1. Cum enim Decius imperator persequens christianos venisset Ephesum — 2. et cunctos ad idolorum sacrificia compelleret, —

inquiri jussisset et vinctos [= inventos] aut sacrificare aut mori compelleret, 3. tantus *penarum terror* (cfr. D) cunctis inerat, quod *amicus amicum et filium pater et patrem filius abnegabat.* Tunc in illa urbe inventi sunt sancti Christiani septem, Maximianus, Malchus, Marcianus, Dionysius, Johannes, Serapion et Constantinus, qui hoc videntes nimis dolebant. — 4. Et cum essent primi palatii, sacrificia idolorum spernentes in domo sua se celabant et jejuniis et orationibus vacabant. Accusati igitur ante Decium statuuntur. — 5. Et comprobati veraciter christiani, dato eis resipiscendi spatio, usque ad reditum Decii dimittuntur. — 6. At illi patrimonium suum interim inter pauperes expendentes *inito consilio* (= L_3E) in montem Celion secesserunt et ibi esse secretius [+ usque ad reditum Decii] decreverunt. Diu ergo sic latentes [= ibi latentibus] unus eorum semper ministrabat; *et quotiens* intrabat urbem, *figura se mendici et habitu* (= D) vestiebat. —

7. Cum ergo Decius in urbem rediisset et eos ad sacrificandum perquiri jussisset, Malchus minister eorum *territus* (D) ad socios rediit et *eis furorem imperatoris indicavit* (B) [= innotuit]. Qui cum graviter terrerentur, Malchus allatos panes eis apposuit, ut cibo confortati fortiores ad praelium redderentur. Post quam autem cenabant, sedentes et colloquentes in luctu et lacrimis, subito, sicut Deus voluit, dormierunt. — 8. *Mane facto* cum quaesiti [fuissent et] inveniri non possent, et Decius

---

3. *praefati* septem christiani, — 4. *in ipsa urbe nobilissimi,* in domo sua *secreto* se celantes, accusati *apud Decium, quod Christum colerent,* ante ipsum statuuntur. — 5. Et dato eis spatio resipiscendi usque ad reditum Decii, *qui alio pergebat,* dimittuntur. — 6. At illi interim patrimonia sua pauperibus erogantes, inito consilio in monte Celio secesserunt et ibidem secretius esse decreverunt. Quibus Malchus continue ministrabat; et quotiens urbem intrabat, *ut cibos emeret,* se mendici habitu vestiebat.

7. Cum ergo Decius Ephesum redisset et eos ad sacrificandum perquiri jussisset, Malchus minister eorum ad socios territus rediit et eis furorem *Caesaris* indicavit. Eis *tamen* panes allatos apposuit *et in Domino confortavit. Qui nimio timore parefacti cum lacrimis sero comederunt et se mutuis exhortationibus confortantes,* sicut Deus voluit, *ob*dormierunt *Talique somnio divina dispensatione soporati in eodem loco jacuerunt usque ad annum XXX*um *Theodosii junioris, per annos videlicet 196.* — 8. Mane *autem* facto cum quaesiti (= Vincenz)

doleret, quod tales juvenes perdidisset, accusati sunt, quod hucusque in monte Celion latuissent et sua [+ christianis] pauperibus erogantes in suo proposito permanerent. Jussit ergo Decius, ut parentes eorum adessent, et comminatus est eis mortem, nisi de eis dicerent, quidquid scirent. — 9. Illi autem eos similiter accusaverunt et divitias suas pauperibus expendisse conquesti sunt. — 10. Tunc cogitans, quid de eis faceret, nutu Dei jussit os speluncae lapidibus obstrui, ut ibi morerentur fame *et inopia* (= D) [= siti] *circumclusi.* Quod ministri quidem fecerunt. — Et duo christiani, Theodorus et Rufinus, eorum martyrium describentes, caute inter lapides posuerunt. —

11. Mortuo igitur Decio et tota illa generatione post annos 372 anno XXX° imperii Theodosii *pullulavit haeresis* eorum qui negabant resurrectionem mortuorum. — 12. Unde contristatus *Theodosius christianissimus imperator* (= D), quia fidem tam impie agitari videbat, *indutus cilicio* (= L_3) *sedens in interiori* (= D) loco [= cubiculo] per singulos dies flebat. Quod *videns misericors Deus* consolari lugentes et confirmare spem de resurrectione voluit mortuorum et *thesaurum piae* (*alii*: *suae*) [= suae] *pietatis aperiens* ita praedictos *martyres* (= D) suscitavit. *Misit* quidem *(siquidem) in cor cujusdam* (= D) civis [= burgensis] Ephesi, *ut* in illo monte *aedificaret stabula pastoribus suis.* Cementariis [+ ergo]

---

inveniri non possent et Decius, tales se *viros* perdidisse, doleret, accusati sunt, quod *omnia* sua pauperibus dispensassent et hucusque in monte Celio latuissent, in *christianitatis* proposito permanentes. — 9. Jussit ergo Decius parentes suos adesse; *et minis ac terroribus ab eis extorsit, quod in ipso monte laterent, sicut ei fuerat per alios suggestum.* — 10. Tunc cogitans, quid de ipsis faceret, nutu Dei jussit os speluncae lapidibus obstrui, ut ibi deficerent fame et inopia circumclusi. Quod cum fieret, duo *ex ministris* christiani, Theodorus et Rufinus, eorum martyrium describentes *in tabulis et sigillantes* caute inter lapides posuerunt.

11. Mortuo igitur Decio et tota illa generatione, post annos *196,* anno *videlicet* XXX° imperii Theodosii *junioris,* pullulavit haeresis eorum qui negabant resurrectionem mortuorum. — 12. Unde contristatus christianissimus imperator, quia fidem tam impie agitari videbat, *in cinere* et cilicio *cum lacrimis in oratione quotidie persistebat.* Quod videns misericors Deus, confirmare spem de resurrectione mortuorum voluit, it ita praedictos martyres suscitavit. Misit *si*quidem in cor cujusdam *burgensis (= Vincenz)* Ephesi, ut in illo *loco* aedificaret stabula pastoribus suis. Cementariis *ergo (= Vincenz)* speluncam aperientibus,

speluncam aperientibus surrexerunt sancti et *se invicem* salutantes *putabant se tantum una nocte dormiisse* [= D]. Et pridianam tristitiam recordantes interrogaverunt Malchum, qui eis ministraverat, quid de eis Decius decrevisset. At ille respondit: „Sicut (= C) *dixi* in *sero* (= D), *quaesiti* fuimus, *ut idolis immolemus.* [+ Et] *Ecce quid* (= B) [= malum] *de nobis cogitat imperator*“ (= D). — 13. *Respondit Maximianus: [„Et] Deus scit, quod* [= quia] *non sacrificabimus*“ (= D). Cumque socios confortasset, *jussit Malcho,* ut empturus panes ad urbem descenderet et plures quam heri afferens panes, quid jussisset imperator rediens nuntiaret.“

14. Tollens ergo Malchus quinque solidos de spelunca exiit. Et *videns lapides miratus est*; sed aliud cogitans parum *de* (= T) *lapidibus* cogitavit. — Veniens igitur timidus ad portam urbis, valde miratus est videns superpositum signum Crucis. Unde pergens ad alteram portam, dum idem signum invenit, ultra modum *miratus est.* Videns omnes portas signo Crucis apposito et mutatam civitatem signansque se, ad primam portam rediit, se existimans somniare. Unde se confirmans et *vultum* (D *faciem*) operiens urbem ingreditur. Et veniens ad venditores panum *audivit* (DT) homines loquentes de Christo; et amplius stupefactus ait: *„Quid est,* inquit, quia heri nemo *audebat* (= C) Christum *nominare,* et *nunc* omnes Christum *confitentur* (= D)? *Puto,* quod *haec non est Ephesorum civitas,*

---

surrexerunt sancti et se invicem salutantes putabant se una tantum nocte dormisse. Et pridianam tristitiam recordantes *se mutuo ad martyrium exhortabantur.* — 13. Jusseruntque Malcho, ut ad urbem descenderet et plures panes, quam heri, afferret atque, quid jussisset Decius, nuntiaret.

14 Qui *assumpto mendici habitu juxta morem* quinque solidos accepit et de spelunca exivit videnque lapides *ad*miratus est; sed aliud cogitans, de lapidibus parum *curavit.* — Veniens ergo timidus ad portam civitatis, *ultra modum stupefactus* est, videns signum Crucis superpositum et mutatam *in omnibus* civitatem. *Et ad singulas accedens portas, ita per omnia repperit;* signansque se ad primam portam rediit, se existimans somniare. Ingressus *tandem cum tremore nimio,* homines de Christo loquentes audivit. *Et majorem stuporem incurrit* nec putabat illam esse Ephesiorum civitatem. Et cum interrogans ipsam esse Ephesum *intellexisset,* vere se errasse putavit. Et ad socios redire cogitavit.

quia aliter aedificata est; sed *aliam civitatem* [+ *juxta*] *nescio* [talem]." Et cum interrogans audisset hanc esse Ephesum, errare veraciter se putavit. Et redire ad socios cogitavit.

15. Accessit tamen ad eos qui panem vendebant. Et cum argenteos *protulisset* (cfr. C), mirati venditores *dicebant ad invicem* (= DT), quod ille juvenis antiquum thesaurum invenisset. Malchus vero eos ad invicem loquentes videns, putabat quod vellent eum trahere ad imperatorem. Et territus rogavit eos, ut se dimitterent [et] panes et argenteos retinerent. At *illi* (DC) tenentes eum dixerunt ei: „*Unde es tu* (BT), *quia* (B) *thesauros* (D) *antiquorum imperatorum invenisti? Indica* (D) *nobis, et erimus socii* (CD) *tecum et celabimus* (CD) *te,* quia aliter celari non potes." *Malchus vero non inveniebat quid diceret* (= D) *illis prae* (D) timore. *Illi vero* (BDHLT) *videntes* eum tacentem, misso fune (D vinculum) *in collo ejus, trahebant per* (D) vicos usque in medium civitatis. Et exiit *rumor* (D) ad omnes, *quod* (D) *quidam* juvenis *thesauros* invenisset. Congregatis ergo *ad* (C) *eum* universis et eum mirantibus, *volebat eis satisfacere,* quod *nihil invenerat.* Et circumspiciens omnes a nemine cognosci poterat. *Et prospiciens* (D) *in populum volebat* (D) *cognoscere aliquem de consanguineis suis,* quos veraciter vivere putabat. Et nullum inveniens, *stabat quasi insanus* (D) *in medio populi civitatis.*

16. Quod cum audisset sanctus Martinus (Vincenz: Marinus) episcopus et Antipater (Vincenz: antipatus) proconsul, qui nuper in urbem advenerat (cfr. D), *mandaverunt* (D) civibus, ut eum caute ad-

---

15. Accessit tamen ad eos qui panem vendebant. Et cum argenteos protulisset, mirati venditores *monetam incognitam,* dicebant ad invicem, quod ille juvenis thesaurum antiquum invenisset. Ille vero eos ad invicem *col*loquentes videns, putabat quod ipsum ad imperatorem trahere vellent. Et territus rogabat, ut panes et *nummos* retinerent et se dimitterent. Qui eum tenentes interrogabant, ubi thesauros imperatorum antiquorum invenisset. Qui non inveniebat, quid eis diceret, prae timore. Misso igitur fune in collo ejus, per vicos ad medium civitatis *trahitur.* Et exiit rumor, quod juvenis thesauros invenisset. Congregatisque omnibus ad eum, ipse nemine cognosci poterat; sed *nec ipse* circumspiciens aliquem *de sua cognatione videbat,* quos veraciter vivere putabat. Et nullum inveniens, quasi insanus stabat in medio populi.

16. Quod audientes *Marinus* episcopus et Antipater proconsul eum ad se duci *jusserunt.* Et cum ad ecclesiam *duceretur,* ad *Decium* se trahi *existi-*

ducerent *et argenteos ejus.* Cumque a ministris traheretur *ad* (BD) *ecclesiam,* putabat quod duceretur ad imperatorem. Episcopus igitur et proconsul mirantes argenteos, interrogaverunt eum, ubi thesaurum incognitum invenisset. At ille respondit, se nihil penitus invenisse, sed de *sacculo parentum* suorum eosdem denarios habuisse [+ quid vero ei nunc acciderit, se penitus ignorare; cfr. L_1]. Et interrogatus, *cujus civitatis esset* (cfr. D), respondit: „Bene *scio* (= B), quod hujus civitatis sum, *si tamen* (= D) *haec est* (D) *civitas Ephesorum.*“ *Proconsul dixit* (= BDL): „Fac venire parentes tuos, ut testentur pro te!“ Quos cum nominasset et nullus eos cognosceret, dicebant eum se fingere, ut aliquo modo evaderet. Et ait proconsul: „Quomodo *credimus tibi, quod* (= D) *hoc* (= D) *argentum parentum tuorum fuerit* (= D), cum scriptura ejus *habeat plus quam 377 [=177] annos et sit primorum dierum Decii imperatoris* et in nullo *similes* (cfr. D) sint argenteis nostris, *et quomodo* (D) *parentes tui ante tantum tempus* (D + tantam generationem) *fuerunt. Tu* vero, *juvenis, vis decipere sapientes et senes* (= D) *Ephesi.* Idcirco jubebo (Vincenz: jubeo) *te legibus* tradi, donec *confiteris,* quid invenisti.“

17. Tunc procidens Malchus ante eos dixit: „Pro Deo, domini, dicite mihi, *quod vos interrogo* (= T), *et* ego *dico vobis, quod est in corde meo! Decius imperator, qui fuit in hac civitate, ubi* nunc *est?*“ *Episcopus dixit: „Fili, non est hodie in terra, qui Decius* nominetur; imperator *autem fuit ante* longum tempus

---

mabat. Episcopus igitur et proconsul mirantes *eum* interrogabant, ubi thesauros *antiquos* invenisset. Qui respondit, se nihil invenisse, sed de sacculo parentum suorum *nummos* illos habuisse. Et interrogatus, cujus civitatis esset respondit, quod erat ipsius civitatis, si tamen illa esset civitas Ephesina. *Et interrogatus de nomine parentum suorum,* ut pro ipso testarentur, cum ipsos nominasset et nullus eos cognosceret, dicebant eum fingere, ut aliquo modo evadere *posset.* Dicentesque proconsule, quod pecunia illa parentum suorum esse non poterat, eo quod *superscriptio fere 200* annorum erat, quo tempore parentes sui fuisse non poterant, et quod tali modo sapientes et senes Ephesi volebat deludere. Jussitque eum *tormentis* tradi, donec veritatem confiteretur.

17. Tunc Malchus procidens, eos pro Deo adjuravit, ut ei dicerent, ubi Decius imperator esset. Episcopus vero respondit, quod tunc non erat in terra, qui Decius nominaretur, sed ante longum tempus fuerat imperator. Malchus vero stupefactus stabat, narravitque eis, quod *furorem* Decii in monte Celio cum

(D annos multos).“ Malchus autem dixit: „In hoc, domine, ita stupeo, et nemo credit mihi. *Sed sequimini me, et* ego *(om: alii) ostendam* (= CD) *vobis socios meos, qui sunt in* monte *Celion. Et ipsis credite! Hoc enim scio* (C), *quod a facie* (D) *Decii imperatoris nos fugimus* (D). *Et ego sero* (D) *vidi,* quod *ingressus est Decius in* hanc urbem, *si tamen* (C) *haec est civitas* Ephesi.“ *Tunc episcopus cogitans* (D) *in semetipso dixit proconsuli* (D), *quia* (L) *visio est, quam Deus* vult *ostendere* (cfr. B) *in juvene isto.* — Perrexerunt ergo cum eo *et civitatis plurima multitudo. Et ingressus est primo* (D primus) *Malchus ad socios suos. Et post eum episcopus* ingrediens *invenit* inter lapides litteras sigillatas *duobus sigillis argenteis.* Et convocato populo legit eas et audientibus et admirantibus cunctis.

18. Et *videntes* (D) *sanctos* Dei *sedentes* in spelunca *et facies eorum tanquam rosas florentes* (D), procidentes *glorificaverunt Deum.* — Statimque *episcopus et proconsul* (CDHL) *miserunt* (CL) *ad Theodosium imperatorem* rogantes, ut cito veniret et miracula Dei nuper ostensa videret. Qui protinus surgens *de* (BD) *humo et de sacco, in quo lugebat* (cfr. C), glorificans Deum venit (D) a *Constantinopoli Ephesum* (D). Et obviantibus ei cunctis, *ascenderunt* simul omnes *ad speluncam. Et mox ut sancti* (D) *viderunt imperatorem, resplenduerunt* (BCDHT) *facies eorum sicut* (T) *sol. Et ingressus imperator* procidit *ante eos, glorificans* (D) *Deum. Et surgens* (D) *amplexatus est eos et super* singulos flevit dicens: *„Sic video vos, tanquam si viderem* (BDHPT) *Domi-*

---

sociis aufugerat et quomodo in sero *praecedenti* Decius ipsam civitatem intraverat, *ut christianos persequerctur,* se (= si) tamen ipsa esset civitas Ephesiorum. In cujus testimonium rogabat, ut secum irent et socios suos eis ostenderet. — Tunc episcopus cogitans, quod haec esset divina visio, cum proconsule et universo populo, *ducente eos Malcho,* perrexit *ad montem Celium.* Et ingrediente primo Malcho ad socios, invenit episcopus inter lapides litteras sigillatas duobus sigillis *sanctorum passionem continentes.* Quas coram omni populo legit.

18. Et mirantibus cunctis viderunt sanctos in *specu* sedentes et facies eorum quasi rosas florentes; *omnesque* glorificabant Deum, *cernentes corpora ipsorum et vestes incorruptas, ac si sola una nocte dormissent.* — Statimque *haec omnia* Theodosio imperatori *per litteras significare curarunt.* Qui surgens de *loco,* in quo *orabat,* glorificans Deum *concitus* venit Ephesum. Veniens quoque ad speluncam, vidit sanctorum facies sicut sol refulgentes. Et procidens

num resuscitantem Lazarum.“ Tunc *dixit sanctus* (D) *Maximianus* ad eum: *Crede nobis,* quod *propter te resuscitavit nos Deus ante diem magnae* (DT) *resurrectionis, ut credas* indubitanter (L_1 sine dubitatione), quod *resurrectio mortuorum est. Vere enim* (D) *resurreximus et vivimus. Et sicut infans est in utero matris non sentiens laesionem* (D) *et vivit, sic fuimus viventes, jacentes et dormientes et non sentientes.*“

19. Et his dictis *videntibus* cunctis *inclinantes* (BDLT) *capita sua in terram obdormierunt* (D) *et tradiderunt spiritus suos secundum Dei* imperium. *Surgens autem* (D) *imperator cecidit super eos flens* et deosculans eos. — Et cum jussisset *fieri loculos aureos, in quibus mitterentur, in ipsa nocte apparuerunt imperatori* dicentes, ut sicut *hactenus* (D) *in terra* jacuerant et *ex terra* resurrexerant, ita eos dimitteret, donec *Deus iterum* eos suscitaret. Jussit ergo imperator locum illum inauratis lapidibus adornari et *omnes episcopos resurrectionem confitentes* absolvi. —

[Quod 372 annis dormisse dicuntur, dubium esse potest, quia anno Domini 348 *(sic! alii: 448)* surrexerunt. Decius autem regnavit uno tantum anno et tribus mensibus, scil. anno Domini 252, et ita non dormierunt nisi 196 annis.]

4. Wilhelm Durandus (Bischof von Mende, 1230—1296), *Rationale Divinorum Officiorum* II, 444 s. (Lyon 1584), lib. VII, cp. 18; = *Cod. lat. Monacens.* 4769 (anno 1469; ehedem Benedictbeuren), fol. 170^{v}—172; Fest 27. Juli. — Drucke

---

ante ipsos ac singulos eorum amplexans flevit *cum gaudio* dicens, quod sic eos videbat, quasi si videret Christum Lazarum *de monumento vocantem.* Qui respondebant, quod ad hoc Deus ipsos suscitaverat, ut crederetur indubitanter resurrectio mortuorum. Sicut enim infans est in matris utero, non sentiens laesionem et vivit, sic fuerant viventes et dormientes et *nihil* sentientes.

19. Et his dictis inclinantes capita sua *iterum* obdormierunt. Quos imperator deosculans super eos flevit. Et cum jussisset fieri loculos aureos, in quibus mitterentur, in ipsa nocte apparuerunt imperatori dicentes, ut sicut hactenus in terra jacuerant, sic eos dimitteret, donec eos Dominus iterum in ultima resurrectione suscitaret. Jussit ergo imperator locum illum inauratis lapidibus adornari et omnes episcopos *negantes resurrectionem ab episcopatu deponi.*

Dormierunt ergo sancti martyres prima dormitione VI. cal. Augusti (= 27. Juli). Surrexerunt vero III. idus ipsius mensis (= 11. Aug.), quo die festum ipsorum solemnius recolitur, anno Domini 448.

1459 (Fust-Schöffer, Mainz); 1470 (Augsburg); 1473, 1477 (Rom); 1473, 1475 (Ulm) etc.; cfr. Hain II, 6461—6503. cfr. Koch (168), der aber einen falschen Durandus angenommen hat.

Es ist wohl nicht mehr möglich, die eigentliche Quelle des Durandus anzugeben; das „Feuer" erinnert an L_2 und L_3 R; neu sind die „Fleischer", dann der Umstand, dass die Jünglinge wiederum schlafend aufgefunden wurden und dass sie in die Stadt hinabgegangen sind. Dieser letztere Umstand erinnert an Sarug, an Eutychius und vor allem an Nikephoros Kallistos.

Nunc de festo septem Dormientium dicendum est. Sex eorum potentes fuerunt in Epheso tempore, quo Decius Caesar persecutus est ecclesiam Dei; qui quam cito audierunt persecutionem, fugerunt in montem et latuerunt in spelunca quadam, et secum magnam pecuniam portaverunt, sed parum cibi. Quorum nomina sunt: Maximianus, Marcus, Martinianus, Dionysius, Joannes, Serapion et Constantinus. Hi cum essent in spelunca, prima die comederunt, quicquid habuerunt comestioni aptum, et dixerunt servienti suo: „Cras emes nobis cibos, quia parum hodie comedimus!" Et postea dormierunt. — Tandem Decius quaesivit eos; nam audivit eos esse Christianos; sed dictum est ei eos fugisse in alias regiones, vel in monte latuisse. Quod audiens fecit ostia speluncae lapidibus obstrui.

Post multum vero temporis, videlicet circiter 300 annos, quidam voluit stabulum contra speluncam facere et fecit magnum ignem, in quo soluti sunt lapides, qui erant in ostio speluncae. Et statim in spelunca refulsit splendor ignis, evigilati sunt septem Dormientes. Et sex, qui potentes erant, dixerunt septimo, qui erat servus eorum: „Dies est (*Monac:* + valde), vade nobis emere cibos!" Putabant enim se per unam noctem tantum dormivisse.

Ivit ergo ille ad civitatem et venit ad macellum, miratus ultra modum, quia cruces videbat per vicos et in triviis et in quadriviis. Cumque carnes emens obtulisset monetam, quam habebat, non cognoverunt eam carnifices, et dixerunt: „Unde

habes istos nummos?“ Qui ait: „Ex meo proprio labore.“ Et illi: „Unde es tu?“ Qui ait: „De patria ista.“ Tunc illi: „Qui sunt parentes tui?“ Ille ait: „Isti et isti.“ — Et non cognoverunt carnifices aliquos eorum, quos ipse nominabat; a longo enim tempore eorum nomina cum illis erant sepulta. Iterum illi dixerunt: „Sub quo imperatore fuit illa moneta?“ Ait ille: „Sub Decio.“ Tunc illi admirati sunt, tum propter monetam, tum propter ea quae referebat, aestimantes eum insanum esse. Qui ligaverunt eum et duxerunt ante pontificem civitatis. Cui diligenter inquirenti, quis ille esset, et unde et ubi hanc monetam invenisset et de aliis, quae ipse retulerat carnificibus, omnia, prout contigerat, revelavit.

Tunc episcopus veniens cum universo populo civitatis ad speluncam, invenit eos sex, qui ibi remanserant, iterum dormientes. Et evigilatos secum in civitatem adduxit; et singula sciscitatus ab eis, inventum est eos in spelunca fuisse per annos fere 300. Praeterea inventae sunt plumbeae tabulae in ipsa spelunca, quas illi posuerant ibi, qui mandato Decii obturaverunt os speluncae. — Imperatores erant tunc Honorius (395—423) et Archadius (395—408), qui cum prius dubitarent de resurrectione, hoc viso firmius crediderunt. Fuerunt autem cum episcopo praedicti septem juvenes per aliquos dies, et postea mortui sunt libera morte. — Unde dicti sunt martyres, quia tam diu in spelunca manserunt. —

5. Schedel, *Liber Chronicarum* (Nürnberg 1493), *fol. CXIX*v (mit einem hübschen Holzschnitt). Dieser Text wurde bisher wenig beachtet. Nur die unten zu erwähnende Dissertation *Φοβερὸν θαῦμα de Septem Dormientibus* des Benicke (Lpz. 1702; pg. 16, 19) hat denselben gekannt.

Diese Notiz ist in freier Benützung aus der Legenda Aurea genommen, wie die unten kursiv gedruckten Stellen zeigen. Für die Namen scheint er jedoch noch eine andere Tradition gekannt zu haben.

Temporibus Decii, cum post varias persecutiones Ephesum Decius venisset, *in medio civitatis templum* construens, omnes sub pena mortis ydolis *sacrificare compulit. Tantusque penarum terror* cunctos invaserat, *ut filius patrem et amicus* sodalem

abnegarat. *In* ea *urbe* septem nobiles *primi in palatio*: Maximinus, Marcus, Martinianus, Dionysius, Seraphion, Johannes et Constantinus ydola spernentes *jejuniis et orationibus in domo celantes vacabant*, apud *Decium accusati* patrimonium pauperibus distribuentes. *Inito consilio in montem Celion secesserunt* et usque ad tempus persecutionis finiendae latere *decreverunt*. Quibus *unus administrabat*, qui *furorem* Decii ceteris detexit et *panes allatos* obtulit; quo *cibo confortati colloquentes in luctu, ut Deus voluit, obdormierunt*. Decius *os speluncae obstrui* praecepit, ut *fame* et siti (= *Vincenz*) dies clauderent. Scriptura signato martyrium cum tempore.

fol. CXXXVIII: Septem Dormientium corpora, qui sub Decio imperatore inclusi in spelunca martyrio coronati sunt, suscitati sunt a Deo hoc tempore ad confutandum errorem exortum apud quosdam, negantium resurrectionem mortuorum. Qui postquam Theodosio imperatori et pluribus aliis locuti sunt resurrectionem attestantes, in pace dormierunt. —

6. Carolus Sigonius (1524—1584 Modena), *Historiarum de Occidentali Imperio* (libri XX, *Frankfurt* 1593, pg. 211 s. — *Basel* 1579, pg. 307 s.), lib. XIII, *ad annum 446*, pg. 211.

Die Quelle dazu ist offenbar Nikephorus Kallistos (cfr. oben pg. 39) gewesen, wenn auch die Zahl 200 betreffs der Dauer des Schlafes sowie der Zusatz, dass die Jünglinge glaubten, nur eine einzige Nacht geschlafen zu haben, nach einem anderen Texte, vielleicht nach Eutychius-Durandus (cfr. *Legenda Aurea* und *Petrus de Natalibus*) eingefügt wurden. Die kursiv gedruckten Stellen verweisen auf Nikephoros.

Sub eosdem dies apud Ephesum res ingentis apud omnem posteritatem stuporis evenit, quae resurrectionem corporum, quam multi revocabant in controversiam, confirmavit. Ante 200 ferme annos, imperatore Decio Christianos religionis gratia divexante, septem pueri Ephesi *ex iisdem parentibus nati*, cum palam Christum profiterentur, timore persecutionis exanimati urbe secesserant ac sese in speluncam proximi montis abdiderant. Cujus aditum industrii persecutores extrinsecus ita obsepserunt, ut evadendi etiam enixe molientibus facultatem

ciperent. Pueri, ut se clausos vallatosque senserunt, in moerorem conversi repente somno acriore appressi sunt, atque ita usque ad hunc annum sopiti manserunt. Tum vero molibus speluncae forte remotis experrecti, perinde quasi unam tantum noctem dormissent, unum ipsorum in urbem victus comparandi causa miserunt. Cum autem ille nummos Decii imperatoris jam pridem inusitatos proferret, thesaurum invenisse existimatus ad magistratum deducitur *ac summis*, ut aurum proderet, *tormentis afficitur*. Tandem cum Decium imperatorem auxilii gratia invocasset, error agnitus est, historiamque a principio repetere jussus, et illos, quid actum esset, edocuit et ab iis, qui status esset rerum praesentium, didicit. Qua re cognita, Theodosius pietatis studio inflammatus, Ephesum properavit ac fratres allocutus omnio officio caritatis excoluit. *Post septem* vero *dies*, cum eosdem vero mortis sopore mersos vidisset, in eodem sepeliri antro jussit, ac summo eis honore adhibito, Constantinopolim se recepit.

Ex ea re intellectum est, qui pueros illos post ducentos annos salvis corporibus excitasset, eundem pro magnitudine potentiae suae cunctos etiam homines suscitare in die novissimo posse. —

C. Sonstige Nachrichten.

1. Diaconus Theodosius, *De Situ Terrae Sanctae* (ca. 520—530); ed. Gildemeister, Bonn 1882; abgedruckt in: Geyer, *Itinera Hierosolymitana, saeculi IV—VIII* (1888), 135 bis 156 (= Corpus Script. eccl. Vindobon. XXXIX). cfr. Koch 85 s.; Beiträge III, 70 Note 2): In provincia Asia civitas Ephesus, ubi sunt Septem Fratres Dormientes et catulus Viricanus ad pedes eorum. Nomina eorum, id est: Achillides, Diomedes, Eugenius, Stephanus, Probatius, Sabbatius et Quiriacus, quorum mater Caratina dicitur graece, latine Felicitas.

2. Willibald († ca. 786): *Hodoeporicon* (ex anno ca. 725) XI, 4; ed. Brückl, in: Programm Eichstätt (1880/81), pg. 26. — cfr. AA. SS. 378, nr. 16; Holder-Egger, Mon. Germ. Hist. Script. XV, 93; cfr. Koch 106.

Inde navigantes in Asiam ad urbem Ephesum, secus mare unum milliarium; et inde ambulaverunt in illum locum, ubi Septem Dormientes requiescunt. — *In der Vita tertia (cp. 5; in: Holder-Egger pg. 93, Note)*: . . . tabentes salo artus apud Ephesum Asiae insulam exponunt. Ubi postquam ad sepulcrum sancti Johannis Evangelistae ebulliens inde manna lacrimis perfuderunt, postquam se Septem Dormientibus et Mariae Magdalenae ibidem requiescenti commendaverunt . . . duobus inde distantem miliariis villam Sigillam pedites venerunt. — cfr. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie* V² (1905), 2822, der unter den aus christlicher Zeit erhaltenen Gebäuden „die Kapelle an der Grotte der Siebenschläfer" nennt.

Dieser Umstand, dass Willibald das Siebenschläfergrab besucht hat, war wohl Ursache, dass diese Heiligen Aufnahme in die Eichstätter Calendarien (27. Juni) gefunden haben, welche in den Anal. Boll. (XVII, 1898, 393–413) abgedruckt sind; allerdings scheinen diese Heiligen in der Diözese Eichstätt nie eines Kultes sich erfreut zu haben.

a) Cal. Gundecari (1057–1075: VII Dormientium in Epheso (pg. 398).
b) Cal. Rebdorfense (1391): VII Dormientium (pg. 403).
c) Cal. Eystettense (1494): Septem Dormientium (pg. 411).

3. Martyrologien (cfr. Koch 110s.):

1⁰ Beda († 735): *vacat;* andere Handschriften zum 27. Juli (Atrebatense, Tornacense, Laetiense): Et in Epheso *(A: locus deest)* Septem Germanorum Dormientium (T: + Maximiniani, Malci, Martiniani, Constantini, Dionysii, Johannis, Serapionis); cfr. AA. SS. Mart. II, XXIII.

2⁰ Rhabanus Maurus (ca. 850), ad 27. Juni (Migne P. L. CX, 1153).

Kursiv zeigt die Varianten zu Notker Balbulus an; gesperrt die Übereinstimmungen mit L_1.

Eodem die in Ephesio (Epheso) *civitate* festivitas *celebratur* Septem Fratrum Dormientium, hoc est, Maximiani *et* Malchi, Martiani *(Martiniani),* Dionysii, Joannis, Serapionis, Constantini; qui Decianam persecutionem *fugientes* post *multa*

tormenta *fugerunt* in speluncam grandem in monte *Celco*, et ibi in oratione assidua manserunt. Quod audiens Decius imperator, jussit obstrui (cp. C) os speluncae, ut ibi interirent. *Mortuus est Decius imperator et omnis generatio illa, et regnaverunt alii imperatores.* Post trecentos *ergo* septuaginta *et* duos annos, hoc est tricesimo *octavo anno* imperii Theodosii, filii Arcadii imperatoris, quando pullulavit haeresis, volens evacuare spem fidei et resurrectionis mortuorum, ipsi septem fratres, qui in praedicta spelunca usque ad illud tempus quiescebant, suscitati sunt de somno longissimo, et *cum in praesentiam hominum illius aevi adducti sunt, ap*prehensi a quibusdam, eo quod pecuniam antiquissimam in mercatum adduxerunt ad ad comparandum victum sibi, quasi *possessores multorum* thesaurorum cogebantur reddere, quod *suspicabantur* tenere. Sed veritate agnita, *ad*veniente Marino episcopo Ephesiorum, liberati sunt de manibus violentorum *et* Theodosio imperatori praesentati, *ob* testimonium resurrectionis futurae, iterum *redibant* in locum *pristinum, ubi requiescent usque ad diem universalis judicii.*

3° Ado (ca. 870), ad 27. Juni (Migne, P. L. CXXIII, 294; ed. Rosweyde, Rom 1745, 301): Ipso die gesta Septem Dormientium (= Ado vulgatus; die Handschriften haben nichts).

4° Usuardus (ca. 875):

a) ad 27. Juni (Migne, P. L. CXXIV, 201 s.): *Im Text nichts.* — Rosweyde: In Epheso VII DD Maximiani, Malchi, Martiniani, Dionysii, Joannis, Serapionis, Constantini. — Bruxellensis (ähnlich: Lovaniensis): Apud Ephesum sanctorum septem fratrum Dormientium. Qui sub Decio imperatore pro Christo tormentati, declinantes tortorum saevitiam in quadam spelunca se occultarunt et ibidem post orationem obdormierunt: et Decius speluncam obstruxit. Tempore autem Theodosii, orta simultate de fide resurrectionis, ipsi a somno, quo ferme ducentis annis dormierunt, divinitus excitati surgunt et coram Theodosio imperatore, asserta resurrectionis veritate, iterum dormierunt in Christo. — Qui

postea, tempore Eduwardi regis Angliae, se de latere in latus vertentes, ab eodem rege prophetico spiritu praedicantur per annos 74 in latus illud pausaturi. Et sic tantum a tempore Lotharii imperatoris, nepotis ex filio Caroli Magni, immoti quievisse referuntur. — Matric.-Cartus.-Ultraject.: Septem Dormientium. — Grevenus: Secundum aliquos hic: Inventio septem martyrum Dormientium. Qui apud Ephesum, tempore Decii, persecutionis rabiem declinantes, speluncam intraverunt, in qua 363 annis, usque ad tempora Theodosii senioris suaviter dormierunt. — Molanus: In Epheso civitate festivitas celebratur septem fratrum Dormientium, hoc est: Maximiani, Malchi, Marciani, Dionysii, Joannis, Serapionis, Constantini.

b) ad 27. Juli (Migne, pg. 301 ss.): *In textu*: Apud Ephesum, natalis sanctorum (Molanus: + septem Dormientium) Maximiani, Malchi, Martiani et aliorum, quorum gesta habentur. — Antuerp. Maior: Natalis sanctorum septem Dormientium. — Antuerp. et Max.-Lubec.: Apud Ephesum natale sanctorum septem Dormientium, Maximiani, Malchi, Martiniani, Dionisii, Serapionis, Constantini: quorum gesta habentur (= *Antuerp.-Max.; Ultraject.; Leyden.; Lovanien.; Albergens.)* — Grevenus-Molanus: *ut in textu, sed habet omnia nomina.* — Centulen: Apud Ephesum, sanctorum septem Dormientium, id est; Maximiani, Malchi, Martiniani, Dionisii, Joannis, Serapionis et Constantini martyrum. — Bruxellens: *Nomina et addit*: Quorum gesta tanguntur supra V. kal. Julii, quo die omnipotens Deus ipsos in testimonium resurrectionis de morte ad vitam suscitavit. — Hagenoyen: Apud Ephesum, natale septem Dormientium: Malci, Maximiani, Martiniani, Dyonisii, Joannis, Constantini et Seraphionis. Isti septem viri sancti erant Decii imperatoris curiae officiales, et cum ille omnes cogeret idolis immolare, ipsi fugerunt in montem, aliquam pecuniam secum portantes, et in tribulatione obdormiverunt usque ad tempora magni Theodosii

imperatoris Christianissimi, coram quo illi ad ostensionem futurae resurrectionis asseruerunt se resuscitatos, quia mortuorum resurrectio tunc ab haereticis impugnabatur; et postquam illi generalem resurrectionem, splendore vultus eorum et verbis, probaverunt coram imperatore et cuncto populo, iterum obdormiverunt in Christo. — Matric.-Cartus.-Ultraject. *(in margine)*: Maximiani, Malchi, Martiniani et aliorum quatuor martyrum. — Editio Lubeco-Col.: Apud Ephesum, natale sanctorum septem Dormientium in monte Celyon, in spelunca, qui jussu Caesaris Decii obturati sunt lapidibus quadratis. —

c) ad 10. August (Migne 349 s.): *in textu nihil.* — Pulsanen: Apud Ephesum, natalis sanctorum septem Dormientium, id est: Maximiani, Malchi, Martiniani, Joannis, Dionisii, Constantini, Serapionis, et aliorum quatuor *(sic!)*, quorum gesta habentur. — Victorin., Reginae Suec. 130: In Ephesina civitate, septem Dormientium. — Vatican. 5949: Apud Ephesum, sanctorum septem Dormientium. — Bellin. Editio altera: Septem Dormientium.

5° Notker Balbulus († 912), ad 27. Juni (Migne P. L. CXXXI, 1110): Apud Ephesum festivitas Septem Dormientium Fratrum, hoc est, Maximiani, Malchi, Martiani *(Martiniani)*, Dionysii, Joannis, Serapionis, Constantini; qui Decianam persecutionem post *nimia et plurima* tormenta *fugientes, absconderunt se* in spelunca grandi in monte *Caelio*, et ibi in oratione assidua *per*manserunt. Quod audiens Decius imperator, jussit obstrui os speluncae, ut ibi interirent. Post trecentos *autem et* septuaginta duos annos, hoc est tricesimo anno imperii Theodosii, filii Arcadii imperatoris, quando pullulavit haeresis, volens evacuare spem fidei et resurrectionem (= H) mortuorum, ipsi septem fratres, qui in praedicta spelunca usque ad illud tempus quiescebant, *divina provisione* suscitati sunt de somno longissimo et *com*prehensi a quibusdam, eo quod pecuniam *sui temporis jam nunc* antiquissimam in mercatum adduxerint ad comparandum sibi victum *quotidianum, in praesentiam hominum illius*

aetatis adducti, quasi *inventores antiquorum* thesaurorum cogebantur reddere, quod *putabantur* tenere. Sed *post multam concertationem et sanctorum nimiam tribulationem (quia suspicabantur se vespere de civitate exisse et mane redisse, licet immutata esset in oculis eorum) tandem* veniente Marino Ephesiorum episcopo *et veritate rei difficulter exsculpta,* liberati sunt de manibus violentorum *ac* Theodosio imperatori *de longinquis mundi partibus advocato, in* testimonium futurae resurrectionis praesentati iterum in locum *quietis pristinae redierunt.* (Kursiv bedeutet die Varianten zu Rhabanus Maurus.)

cfr. Hermannus Contractus († 1054; Pertz, Mon. Germ. VII (Script. V), 83; cfr. Koch 154s.): Apud Ephesum septem Dormientes, qui sub Decio multa pro Christo tormenta passi, in spelunca quadam obdormierunt, post annos 196 expergefacti sunt et confirmata fide resurrectionis mortuorum iterum obdormierunt.

cfr. Sigebert (1030—1112) ad annum 447 (Pertz VIII, Script. VI, 309): Apud Ephesum septem fratres a Decio imperatore pro Christo tormentati, in spelunca se clauserunt et facta oratione ibi obdormierunt; et post annos suae dormitionis circiter 192 ore spelunca, quod imperator Decius obstruxerat, patefacto divinitus, a somno surgunt, et asserta fide nostrae resurrectionis coram Theodosio imperatore, de qua multum dubitabatur, iterum dormiunt in Christo.

6⁰ Codex liturgicus chartaceus Metten (saec. XV) 27. Juni *(= Auszug aus der Legenda Aurea)*: Septem Dormientium sunt haec nomina: Sarapion, Malchus, Dionysius, Constantinus, Maximinus et Martimianus (= 6), qui de *civitate Ephesi orti sunt.* Hi persecutionem Decii imperatoris fugientes in montem Celion latuerunt, 277 annis dormierunt. Surgentes vero a somno *putabant se tantum una nocte dormisse.* Miserunt ergo Malchum in civitatem Ephesini. Et cum signum Crucis vidisset, valde mirabatur. Tandem processit ad tabulas panum et obtulit argenteos, ut panes emeret. Dixerunt: „Hic juvenis antiquum thesaurum invenit.“ Et *func in collo ejus misso trahebant* ad praesulem civitatis. Qui requisitus singula per ordinem narravit et

eos ad socios duxit. Qui ingredientes viderunt facies eorum velut rosas fulgentes. Mox Theodosius imperator vocatur. Et videns Dei miraculum ad pedes sanctorum flendo cecidit et Deum in sanctis suis laudavit. Tunc sancti *inclinantes capita sua in terram videntibus cunctis obdormierunt* in Domino ibique honorifice sepeliuntur.

cfr. *Cod. Ambrosianus* (saec. XV) und *Cod. Borgian. M. II. 20,* welche einen Hymnus auf diese Heiligen enthalten *(cfr. unten Mönch Reimer).*

De ss. Septem Dormientibus.

1. Mirum Dei praeconium
Canite, omnes populi,
De septem dormientibus
Quorum festa celebramus.

2. Jubens Decius idolis
Universos immolare.
Assunt septem Christiani
In Ephesi civitate:

3. Maximianus et Malchus,
Martianus, Johannes,
Dionysius, Serapion,
Constantinus similiter.

4. Hi vendunt patrimonia
Distribuunt pauperibus:
Observantes jejunia
Vacant orationibus.

5. Accusantur imperio
Diis nolle immolare;
Confectoque consilio
Latent in monte Celion.

6. Exin rabiens Decius
Jubet praedictos inquiri;
Malchus minister nuntiat
Haec, mendici formam sequens.

7. Panis refecti per cibum
Plorant simulque condolent,
Sicut Deo complacuit,
In ecclesia dormiunt.

8. Os speluncae obstruitur,
Obstructa diu permanet.
Rediens Malchus ad urbem
Miratur esse mutatam.

9. Theodosio nuntiant
Advenisse Christianum
Mira Dei pronuntians,
Sanctis Dei congaudens.

Doxol.: Gloria tibi, Domine. — [ed. Dreves: *Analecta Hymnica* XLIII, 121/2.]

7° Martyrologium Romanum (ed. Baronius, Rom 1586, 332, ad 27. Juli): Ephesi, natalis sanctorum septem Dormientium: Maximiani, Malchi, Martiniani, Dionysii, Joannis, Serapionis et Constantini.

8° Martyrologium Hieronymianum (AA. SS. Nov. II, 104): In Epheso, natalis septem Dormientium (= Corbeiense;

codd. lat. Paris 12410 und 17767, saec. XII). — cfr. Cal. Vaticanum 3806 (Ado, ed. Rosweyde 301): In Epheso, revelatio sanctorum septem Dormientium.

Cap. III. Übersicht über verschiedene Punkte.

A. Die Namen der Jünglinge.

I. Die Achtzahl.

1. Sarug: Filius hyparchi; Jamblichus, filius Rufi electi (S_2 di Rufo Re) et septem sodales ejus.
2. Tellmahrensis, Cod. Paris 235, Cod. Sachau 222, Cod. Sachau 321, Chalifengeschichte: Maximilianus (Chal.: *Maximinus*), Jamblichus, Martellus (Chal.: *Martelius*), Dionysius, Jovianus (222: *Johannes*), Serapion, Exosthadianus (235: *Exkostadianus;* 222: *Exkunthadimus;* Chal.: *Heracostadianus?*), Antoninus (321: *Antonius*).
3. Ibn Alâ' thîr (Koch 136): Maksalmînîa, Jamlikha, Martûs (= *Martinianus*), Nirûjs (?), Kstums (= *Constantinus*), Dînmûs (= *Dionysius*), Rîtufs (?), Kalûs; Hund Qitmîr.
4. Ibn Ishâq (= Ar_1), insoferne er den Hirten (mit seinem Hund) dazurechnet; er hat eigentlich die Siebenzahl, wie auch Tabarî, der nur nach einer anderen Tradition dazurechnet: + Natos + Kalos.

II. Die Siebenzahl.

A. Achillides-Diomedes-Gruppe.

1. Die Siebenzahl wird genannt in den beiden Hymnen der syrischen Maroniten (AA. SS. 372 nr. 12s.), im ersten koptisch-arabischen Hymnus (Guidi pg. 355: 372 Jahre; Haeresie der Sadduzäer: die Jünglinge schliessen selbst den Eingang zur Höhle), und in den verschiedenen Martyrologien.
2. Diacon Theodosius: Achillides, Diomedes, Eugenius, Stephanus, Probatius, Sabbatius et Quiriacus, quorum mater Caratina dicitur graece, latine Felicitas; catulus Viricanus ad pedes eorum.
3. Syrische Prosa (Pseudo-Zacharias = Pros) und Michael Syrus (= Mich): Achillides, Diomedes (später immer: *Dionysius = Schaffner*), Eugenius, Stephanus, Probatus, Sabbatius, Quiriacus. — Michael Syrus: Aqlîdis (*Archelides;* Ms.: *Aikilos, Akîlios*), Dionysius (= *Schaffner*), Stephanus, Probatius, Sebastius, Cyriacus (om: *Eugenius*).
4. Zweiter koptisch-arabischer Hymnus (= koptisch-jacobitisches Synaxar; Guidi 354s.): Archelletes, Diometios,

Sabbastios, Probatios, Augenios, Staphanos, Kyriakos *(der jüngste unter ihnen)*. — In keinem der beiden Hymnen ist von einer Einmauerung durch Decius die Rede; sie schliessen nach dem ersten Hymnus selbst die Türe, nach dem zweiten verbergen sie sich nur. Nach dem Erwachen (unter Theodosius) gehen sie alle nach Ephesus hinab, um die Haeretiker (erster Hymnus: die Sadduzäer) zu beschämen.

5. Koptisches Fragment (= Kop.): Archelides (= *Schaffner)*, Diomedes, Eugenius, Probatius, Sabatius, Stephanus, Kyriakus.
6. Ludolfus (Calendarium Aethiopicum pg. 436; cfr. AA. SS. 376, nr. 7): Arshalledes, Diomedes, Eugenius, Dimatheus, Bronatheus, Stephanus, Kyriacus.
7. Aethiopisch (= Ae_1; cfr. Guidi 405, Note 3): Arsalîdôs (später *Arkelîdôs)*, Dî'ômîdôs (= *Schaffner)*, Awgânjôs (= *(Eugenius)*, Demâtjôs (= *Demetrius, = Sabbatius, = Domitius??)*, Brônâtjôs (= *Probatius)*, Estîfânôs, Kîrjâkôs.
8. Aethiopisches Seneksâr (= Ae_2; 13. Januar): Archelides, Diomedes, Eugenius, Demetrius, Brônâtjôs, Stephanus, Quiriacus.
9. Christlich-Arabischer Text (= Ar_2): Jamlîchâ, Deqînâdôs, Argânîôs, Esbâtîôs, Esfânîôs, Eqrâfanôs, Eslîdîôs.
10. Lateinische Reihe: Maximianus (*Maximinianus*), Malchus, Martinianus (*Martianus*), Dionysius, Johannes, Serapion (*Seraphion, Saraphion)*, Constantinus.

B. Doppelreihe.

1. Gregor von Tours (= $Greg_1$).
   a) Cod. lat. Vatic. 1127 (saec. IX) und Cod. lat. Brux. II, 975 (saec. X): I: Achillidis *(Achilletis)*. Diomedis, Diogenus, Probatus, Stephanus, Quiriacus, Sambatus. — II: Maximianus, Malchus, Martinianus *(Martianus)*, Constantinus, Dionysius, Johannes, Serapion.
   b) Cod. lat. Sangallens. 563 (saec. IX/X): I: Achillidis, Diogenis, Diomedis, Probatus, Sambatus, Stephanus, Ciriacus. — II: Maximianus, Malchus, Martinianus, Constantinus, Dionysius, Johannes, Serapion.
   c) Mombritius: I: Achilledus, Diomedus, Eugenius, Stephanus, Probatius, Sambatus, Cyriacus. — II: Maximus, Malchus, Martinianus, Constantius, Dionysius, Johannes, Serapion.
   d) Codex Audomarens. (= AA. SS. 389s.): I: Achillidis, Diomedis, Diogenis, Probatus, Stephanus, Sambatius, Quiriacus. — II.: Maximianus, Malchus, Martinianus, Constantinus, Dionysius, Joannes, Serapion.

e) Irische Übersetzung: I: Achellius, Eugenius, Stephanus, Probatus, Sambatus, Ciriacus, Maximianus. — II: Joannes, Serapion, Dionysius, Constantinus, Marcianus, Malcus, Maximianus.

2. Cod. lat. Paris 5565 (L_4): I: Achiles, Diomedes, Eugenius, Stephanus. Sabbatius, Probatius, Quiriacus. — II: Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Saraphion, Constantinus (= *Raderus, Aula Sancta, cp. 13).*
3. Cod. graec. Paris 1559 (= G_3): I: Maximillianus, Jamblichus, Antoninus, Exacustudianos, Martinus, Johannes, Dionysius.— II: Achillios, Demetrius, Kyriacus, Diomedes, Eugenius, Stephanus, Photeinus.

Dieselbe Doppelreihe hat auch ein nicht mehr zu ermittelnder Cod. graec. Bibl. Mediceae (Florenz; cfr. AA. SS. 376, nr. 7), nur hat Cuper den Johannes-Photeinus ausgelassen, vermutlich weil er in dem ihm vorliegenden Codex nicht mehr weiter gelesen hat; denn diese beiden Namen kommen etwas später. Eigentümlich ist, dass die Reihenfolge hier umgestürzt erscheint.

C. Maximilianus-Constantinus-Gruppe.

1. G_2 (= AKRW): Maximilianus (W *Maximinus),* Jamblichus, Martinus (KW *Martinianus),* Dionysius, Constantinus (W *Constantinus),* Johannes (KRW *Joh. Const.),* Antoninus (W *Antonius).*
2. Cod. gr. Vatic. 1843 (saec. IX; cfr. Anal. Boll. XXI, (1902, pg. 9): . . . . . , Jamblichus, Martinus, Dionysius, Johannes, ... , Antoninus.
3. Menologium des Basilios II. (976—1025; cfr. AA. SS 376 Nr. 8; 23. Oct.): Maximilianus, Jamblichus, Martianus. Dionysius, Johannes, Constantinus, Antoninus.
4. Synaxarium Constantinopolitanum (ed. H. Delehaye, Propylaeum ad AA. SS. November, Brüssel 1902, pg. 155; ad 22. Oct.) Maximilianus, Jamblichus, Martianus, Dionysius, Johannes, Constantinus, Antoninus.
5. Synaxaria selecta (Delehaye, pg. 157s; ad 23. Oct.): Maximinus (alii: *Maximianus),* Jamblichus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Constantinus, Antonius (alii: *Antoninus).*
6. Cod. arab. Vatic. 63 (Guidi 426, SA. 86, Note 5): Maximianus, Jamblichus, Martinus *(Martinianus),* Johannes, Constantinus, Antoninus, Dionysius.
7. Armenisch I (= Arm_1): Makhsimianos, Amghikos, Mardianos, Tionesios, Johannes, Gosdantinos. Atoninos.
8. Russisches Menologium (AA. SS. 376 nr. 7; 4. Aug., 22. Oct): Maximilianus, Dionysius, Amulichus, Martinus, Antoninus, Johannes, Marcellus.

D. Maximilianus-Exakustodianus-Gruppe.

1. Photius (= Phot.): Maximilianus *(Maximianus)*, Jamblichus, Martimus, Dionysius, Exacustudianus, Antoninus *(Antonius)*, Johannes.
2. G_1 (= NSV): S: Maximilianus *(Maximianus)*, Jamblichus, Martinus, Johannes, Dionysius, Exacostodianus, Antoninus. — cfr. cp. 7: Achilides *(statt Maximilianus)*; Diomedes qui et Jamblichus; cp. 17: Maximilianus, Jamblichus et reliqui septem pueri (= 9). — NV: Maximilianus, Jamblichus, Martinus (V *Martimus)*, Dionysius, Johannes, Exacustodianus (V *Exacustudianus)*, Antoninus (V *Antonius)*. — cp. 17: N lässt den Johannes aus; V *οἱ ἅγιοι ἑπτὰ παῖδες*.
3. Menologium des Cardinal Sirlet (1517—1585; cfr. Canisius, Antiq. Lect. II, 730; cfr. AA. SS. 377 nr. 9).
   a) Maximilianus, Exacustodianus, Jamblichus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Constantinus (4. Aug.; = *Raderus)*.
   b) Maximilianus, Jamblichus, Martinianus, Dionysius, Antonius, Exacustodianus, Constantinus (22. Oct.); = Cod. gr Paris 947 (ad 6. Oct.).
4. Synaxaria Selecta (Delehaye, Propylaeum pg. 861 s.): Maximillianus, Jamblichus, Martinus, Johannes, Dionysius, Exacustodianus, Antoninus (2. Aug.).
5. Armenisch II (= Gregor II. Wgajasêr; Arm_2): Makhsimilianos, Amlikhos, Mardimos, Tionesios, Johannes, Hekksagios, Dadianos (ein Ms. +: *Andonimos)*. — Nach Guidi 435, SA. 95, Note: Heksagios + Dadianos = Exacustodianus.
6. Eutychius: Maximianus, Amlichus, Dianus (= *Exacustodianus?)*, Martimus, Dionysius, Antonius, Johannes.

III. Die Namen in den arabischen Texten.

1. Ibn ʿAbbâs; überliefert von:
   a) Tabarî: Maximilianus, Malchus, Yamblichus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Antoninus (= *Hirte)*, *wozu er nach einer anderen Tradition noch rechnet:* + Natos + Kalos.
   b) Al-Kisai (Wienertext, RF. 527; 530): Imlichâ (Sohn des Tâfûsch; RF. 529), Maksalmîna, Marchalûs, ʿArachlûs, Farâlîs, Fatâlîs (= *nur 6 ohne den Hirten Qitlâis; die Namen, womit sie gerufen wurden, sind:* Tasûm, Chajûm, Qajûum, Dimûm.
   c) Âz-Zuhrî (bei Thaʿlabî im ʿAlî-Text, RF. 554): Maksalmînâ, Tamlîchâ, Martaljûs, Bajunûs *(Bajnûs?)*, Sâwanûs *(Saʾânus?)*, Dâwanûs, Kaschtûs (= *Hirte)*.

d) Kazwînî:

α) Koch 138: Maximilianus, Jamblichus, Martinus, Baninunus (?), Serapion, Dionysius, Kahschitotiunus (= *Exacustodius*).

β) Ethé 330: Maksalmîna, Jamlîhâ, Martûnus, Bamînûnus, Sârbijûnus, Devâ Anwânus, Kafaschtatjûnus.

2. ʿAlî; überliefert von:

a) Al-Kisâî (Münchnertext, RF. 504): *Rechts:* Tamlîchâ, (Text: *Schamlicha*), Maksakhîjâ, Machlasînâ; *links:* Marnûs, Sarnûs, Dîrbûs *(Dajarbûs)* — Hirte: Saqatlîs *(Safatlis)*.

b) Thaʿlabî (RF. 551): *Rechts:* Tamlîchâ (*ben Falastin;* RF. 557) Maksalmînâ, Machsalmînâ; *links:* Martaljûs, Kaschtûs, Sâdanjus — Hirte.

c) Zamachscharî (Koch 131): *Rechts:* Jamlicha, Makschalina, Maschlinia; *links:* Marnusch, Dabarnusch, Schadanusch (= *Martinian, Dionysius, Johannes??*) — Hirte.

3. Ibn Ishâq (= Ar_1), überliefert von:

a) Thaʿlabî (RF. 572): Maksalmînâ, Tamlîchâ, Martûnus, Kaschtûnusch, Dâsjûs, Takarjûs, Batjûnus.

b) Damîrî (Guidi 403): Maksalmînâ, Amlicha *(Tamlicha)*, Martûkusch (= *Martinus?*), Navâlîs (= *Johannes?*), Sêniûs (= *Dionysius?*), Batniûs (= *Antonius?*), Kaschfûtat (= *Exacustadius?*).

4. Ibn Alaʾthîr (Koch 136): Maksalmînîa, Jamlikha, Martûs (= *Martinianus*), Nirûjs (?), Kstums (= *Constantinus?*), Dînmûs (= *Dionysius*), Ritufs (?), Kalûs (= Achtzahl; cfr. oben).

5. Arabische Inschrift (Lanci, Koch 127): Melicha, Martinianu, Meksamianus, Diyonèz, Johannes, Sarebûnes, Còstatinus.

6. Arabischer Talisman (Fundgruben III, 354, Note c): Jamlikha, Makshlina, Maslina, Martusch (= *Marcius?*), Dabernusch (= *Tiberianus?*), Schaspusch, Cofschistanusch (= *Constantinus*).

7. Wahb ben Munabbih (Fundgruben III, 354): Yamleekha, Yamleeskha (später: *Yamleesa*), Mostalakha (später: *Mostaleekha*), Adranusch, Amidanusch (später: *Amidnusch*), Sadranusch; später der Hirte Habil.

8. Caylus (pg. 34): Jemlikha, Mekschiliana, Meschlima, Debermusch, Chasnusch *(rechts und links vom Throne)*; später der Hirte: Kefschtetiusch; Hund: Catnier.

9. Cod. arab. 177 (München; cfr. Aumer, Katalog pg. 57; Flügel, Wiener Katalog 162) Maksalmînâ, Machschalmîna, Jamlîchâ, Martunûsu, Birwusu, Dînûsu, Dîmûsu, Batjûsu,

Qalûsu, Jatûnusu, Maksalnînâ, Marnûsu, Dirnûsch, Barnûsch, Schâsînûsch, Kafischîtuwutûnusu, Kafasutatûlusu, Taltalnîna, Mîschâ, Katantutûsu, Nuwâlisu, Dscharâlûsu, Wasarjûsu, Wamatinûlusu, Batjunûsu, Sîsûlusu, Wusawlawânisu, Azarnatnûbusu, Wasârînûsu, Martanûsu, Batjûlusu, Kaschaftuwut, Bûwalisu, Kaschâftînûlusû, Qamtar Raqîm, Zajjânu, Qamtûnu, Nawârimu, Tauni, Sabhâ, Qitmîrin.

10. Cod. arab. 195 (München; cfr. Aumer 60s.; cfr. Flügel 166. Überschrift: In der Erklärung *Asâfi's* zu den Höhlenschläfern (*„Aschâbu'l-Kahfi"*): Jamlîcha, Makschalînjâ, Maschallînja, Marnûsch, Dabarnûsch (?), Schâsnûsch, Kafschtatiûsch (?), Qatmîr(un). Wir sagen jedoch nach der Untersuchung und dem Commentar *Al-Kurâbi's* (?) und nach dem Commentar *Al-Qâdi's* und nach dem Commentar *Al-Kebîr's* und nach dem Commentar *Es-Sîr's* und nach dem Commentar *Al-Baghawi's*: Maksalmîna, Machschalmîna, Jamlîcha, Martûnus, Ketîrtûs, Bîrûnus, Dînûmus, Jatiûnus, Ninûs (?), Sârînûs, Sûnûwâs und Kafschtatîûs; und der Name des Hundes war Qatmîr.

B. Über sonstige merkwürdige Dinge.

1. Städte: *Dion. Pros:* Karthago, Byzanz, Ephesus — *Par:* Karthago, Constantinopel, Ephesus — G_2: Byzanz, Chalcedon, Ephesus — L_1 L_4: Constantinopel, Karthago, Ephesus — *Sach und C:* Constantinopel (*C:* Byzanz), Ephesus — G_1 *W:* Karthago, Ephesus — L_2 L_3: Constantinopel — Ar_2 L_3 (= *E*) $Ae_{1,2}$ *Greg*$_1$ *Arm*$_1$ *Arm*$_2$: Ephesus — *Par* Ar_1 Ar_2: mehrere (nicht genannte) Städte. Ort der Handlung Ephesus — Edictum: Par Gr_3 Maronitic.
2. Decius als römischer Herrscher genannt: G_3: *Δέκιος τῶν Ῥωμαίων σχήπτρων ἐπιλαβομένος* — G_1 (= *S*): *Δεκίου βασιλεύοντος τῆς τῶν Ῥωμαίων ἀρχῆς* — G_2 (ausser W): *Δέκιος βασιλεύων τῆς Ῥωμαίων πόλεως* — *Phot: Δεκίου τοῦ τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν εἰς τυραννίδα διαφθείραντος.*
3. Taufe: *Greg*$_1$, *Arm*$_1$ (ohne neue Namen), L_4, Gr_3 (werden durch den Erzbischof der Stadt erst in der Höhle getauft); Vincenz.
4. Verhaftbefehl am 3. Tag: Dion, Par (an dem Tag der herangekommen war) G_1 G_2 (W erster Tag) L_1 L_3 L_4 Ar_2 Ae_1.
5. Beschreibung der Verfolgung (= Hymnus): Syr (= *Dion Pros Sach*); G_1 G_2 L_1 (Ar_2 Ae_1 Arm_2 gekürzt).
6. Ort des Gebetes: *Syr Par:* Archiv — G_1: *ἐκκλησία* (N später: *ἐν τῷ οἴκῳ*) — G_2: *οἶκος τῆς εὐχῆς* — G_3: *ἐν τόπῳ λαθάνοντι τῷ οἰκείῳ . . . οἰκίσκος ξυφώδης* — Ar_1:

Gebetsort (oratorium) — *Sar*: aedes Jesu — L_1 L_4: domus orationis (L bloss: domus) — L_2: in cubiculo quodam — L_3: in uno cubiculo — *Mich:* Zuhause — Ar_2 $Greg_1$ Arm_2: ohne besondere Angabe.

7. Gebet: G_2 (= W) Par Ar_1 (= Koran) — sehr gekürzt: L_1 Ar_2 Sar Ae_1 Arm_2.

8. Angeber: *Dion Par:* Berufsgenossen. — *Sach Pros Mich:* Mitschüler — L_2 L_3: Pagani — Ae_1: Infideles; cfr. Gr_3: *παρά τινων εἰδωλομανῶν* — Arm_2: alcuni maligni — G_1: *συμμράκτορες αὐτῶν* (N: *συμμρ. τοῦ βασιλέως*) — Ar_1: Häscher — Ar_2: einer von dem Gefolge — G_2: *ἑταῖροι αὐτῶν* — L_1 L_4: socii eorum — L_4: quidam de officio imperatoris. — *W: περὶ δνσμὰς ἡλίον.* — *Eutychius:* in carcerem conjici jussit — $Greg_1$: inclusis sanctis sub carceris privati custodia.

9. Berg: *Syr Par*: Grosse Höhle auf dem Anchilos — *Mich:* Ankîlos — *Kop:* Höhle auf dem Ekhlo — Arm_1 Arm_2: Höhle auf Oghkhos (= Olchos?) — *Wien:* Al Gulûs — *Tabarî:* Yaʿhlos — G_1: grosse (fehlt *V*) Höhle auf dem Mochlos (*V:* Nochlos) im Osten der Stadt — Ae_1 Ae_2: Höhle im Osten der Stadt — Ar_1: Höhle nahe bei der Stadt auf Nâğlûs — Ar_2: grosse Höhle auf dem Berge Nahlo — *Eutychius:* mons magnus, Chaos, ad partem Ephesi orientalem, in specu quodam magno — *Melch:* vicinus mons, duobus milliaribus distans — *Sar:* antrum excavatum in rupe in cacumine montis — *Phot: ἐπί τι σπήλαιον ἐν ὄρει πλησιάζοντι τῇ Ἐφεσίων μητροπόλει* — G_2: grosse Höhle auf dem Berge Chileon (KG$_3$: Cheilaion) — L_1 L_4: spelunca grandis (D magna; C secreta) in monte Celio (L Coelius; auch Caeleus) — L_2 L_3: spelunca in monte Celio (R Caleo; Z Chelio) — Gr_1: spelunca in monte Achillei (andere Handschriften: Chilei, Celei) — *München*: Berg: Al-wasîd; Quelle: Al-Qulîs; Höhle: Tamas — *ʿAli*: Nâğlûs; Höhle: Al-wasîd (auch: Chîram, Chairam).

10. Gebet vor dem Einschlafen: Sar (direkt); $Greg_1$ $Greg_2$ Arm_1 Arm_2 (indirekt); fast alle übrigen setzen dieses Gebet an jene Stelle, an welcher von der Beratung über die Flucht die Rede ist.

11. Zeit des Einschlafens: Zeit des Sonnenuntergangs: Syr. Pros. G_1 G_2 (K om.) L_1 L_4 Ar_1 Ar_2 ʿAlî, Tabarî, Ae_1 Arm_1 Arm_2.

12. Todesschlaf: *Dio Par:* ohne dass sie ihr Hinscheiden und das Entweichen ihres Lebensodems merkten, schliefen sie insgesamt auf der Erde wie auf einem Ruhebette ein und gaben ihren Geist auf (*Pros:* ohne dass sie es merkten,

verschieden und schliefen sie ein . . .). — *Syr:* behufs des Wunders, das sich *(Pros.:* später) an ihnen offenbaren sollte; *Pros:* + zur Befestigung der Hoffnung auf die Auferstehung aus den Gräbern und zum Vorteile der Gläubigen (Par. fehlt). — G_1: *οὐκ ἐνεθυμήθησαν (SV ἤθοντο) περὶ τοῦ ὕπνου τῆς κοιμήσεως αὐτῶν (NV* + *καὶ τῆς ἐξόδου τῆς πνοῆς αὐτῶν)· καὶ οὕτως ἐκοιμήθησαν ὁμοῦ ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὁ ὕπνος ὁ καθημερινὸς καὶ ἀπέδωκαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν — ἕνεκεν τῶν μελλόντων ἀποκαλύπτεσθαι θαυμάτων — G_2: καὶ οὐκ ἤσθοντο πῶς ἐκοιμήθησαν οὐδὲ ποῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν παρέδωκεν ὁ Θεός · ἦσαν δὲ ὁμοθυμαδὸν κείμενοι* (AR + *ἔνδον τοῦ σπηλαίου) χαμαὶ ὕπνῳ κοιμώμενοι — διὰ τὰ θαυμάσια ἃ ἔμελλεν ποιεῖν καὶ ἀποκαλύπτειν (AR* + *ἐν ταῖς ἐπερχομέναις γενεαῖς) — G_3: ὕπνον ἡδὺν ἐπάγει αὐτοῖς καὶ θάνατον ἀνεπαίσθητον — L_1: praecepit illis mortem quietis eorum (C requiem soporis) et suavitatis propter miracula quae habuit revelare; et non senserunt, quomodo dormierunt neque ubi (D qualiter) animas eorum deposuit (D servavit) Deus; et suppleti sunt spiritus eorum — L_2 L_3: repente soporati sunt et magna suavitate dormierunt *(E* + et non senserunt . . . Deus; = L_1) — L_4: omnes pariter quieverunt, ita ut per annos plurimos Domino disponente eorum corpora intra ipsam speluncam quasi in sopore posita absque ullo laesionis discrimine praeceperat illibata nihilominus permanere — Sar_1: assumpsit spiritus eorum et sursum in coelos sustulit reliquitque vigilem qui membra eorum custodiret *(Sar_2:* prese i loro spiriti e li fece salire su nel cielo e mandò un angelo perchè scendesse a custodire le loro membra) — *Eutych:* istis somnum immisit quo instar mortuorum dormierunt — $Greg_1$: suscepit animas illorum, et erant jacentes super humum quasi suavi somnio dormientes — providens quod essent in posterum necessarii — Ar_1: Gott versetzte sie in den Zustand der Betäubung (= *Koran:* schlug ihre Ohren) — Ar_2: Sie schliefen eines sanften Todes ein und übergaben ihre Seelen Gott, um später ihr Leben zu zeigen; und sie schliefen zusammen auf dem Boden ein und übergaben ihre Seelen Gott — Ae_1: addormentarono come uomini che giacciono sulla terra e resero le loro anime al Signore; Iddio volle mostrare grande prodigio e miracolo in quei giovinetti — Ae_2: Iddio tolse i loro spiriti e li fece riposare nel paradiso — Arm_1: resero le loro anime a Dio — Arm_2: nè conobbero l' uscire delle anime dai corpi, ma era come un sonno, giusta il consueto . . . per esser poi in seguito testimoni della resurrezione ai fedeli, e coprir di vergogna coloro i

quali non credevano alla risurrezione — *München*: Gott liess sie in ihrem Schlafe in einen todesähnlichen Zustand übergehen — *ʿAlî*: Gott befahl dem Todesengel, ihre Lebensgeister zu sich zu nehmen (festzuhalten).

13. Hofbeamte: *Syr Par*: Athenodorus (*Sach*: Ithidoros) und Arbos (= Barbus?; *Pros*: Rabanos; *Par*: Arabios) — *Mich*: Athenodorus (Ms: Atidorus) und Domnus — G_1: Theodorus und Ouarbos (= Warbos?; V: om; S: Barbos) — G_2 G_3: Theodorus und Rufinus — L_1: Theodorus und Rubinus — L_2: Deodarius und Rubinus — L_3: Theodorius (E Theodorus) und Rubyn (E Rufinus) — L_1 Gr_1: Theodorus und Ruben (bei $Greg_1$ eilen diese beiden den Henkern voraus) — $Greg_2$: quidam christianus — *Sar*: duo sophistae (savi) — Ar_2: Zwei gläubige Männer — Ar_1: Tandrûs und Rûbas — $Ae_{1,2}$: Theodorus und Macedonius — Arm_1: Theodorus und Rufinus — Arm_2: Theodosius und Apos (Apas) — *Wien*: Diqjanus lässt die Namen in den Schrein einmeisseln. — *ʿAlî*: erwähnt sie nicht. — *Abîd*: ihre Landsleute schreiben ihre Geschichte auf. — *Eutych*: Taddusus quidam patricius ex ipsius praefectis sumpta lamina plumbea . . . historiam inscripsit, quam deinde arcae aereae inclusit; qua in specu relicta, januam ipsius obstruxit — *Melch*: duo christiani.

14. Tafel: a) in cp. 10: *Syr Par*: bleierne Tafeln, (*Par*: eherner) Schrein, ein (*Sach*: silbernes) Siegel — G_1: *πτύχια μολιβᾶ* (S *μολυβδὰ*; V *μολύβδινα*) *ἐν γλωσσοκόμῳ χαλκῷ, τῇ* (V *ἐν τῇ ἰδίᾳ*) *σφραγῖδι* — G_2: *ἐν πυξίοις μολυβδίνοις, εἰς κιμψίον τι* (K: *χαμψάζιγν*) *καινόν* (W om) *αὐτῷ σφραγῖδι* (W + *τῷ μολιβδῷ*) — L_1 L_2: paginae plumbeae (CHL + et cum reliquiis (C corporibus) sanctorum — L_4: paginae plumbeae et in loculo niceno signantes sigillo — Sar_1 *Melch* $Greg_1$: tabulae plumbeae — Ae_1: due tavole di piombo; trascrissero senza inchiostro, cassettina di bronzo, sigillo — Ae_2: zwei bleierne Tafeln — *Eine Tafel*: Sar_2 $Greg_2$ Mich Arm_1 Eutych Ar_2 ʿAbîd Ar_1 (letzterer: tavola di piombo, cassettina di bronzo) Arm_2: lo scritto; cassettino di bronzo — *Melch*: historiam . . . . intra excitatum septum conjiciunt.

b) in cp. 17: Syr Par: Zwei bleierne Tafeln, ein eherner Schrein (aus Erz), zwei (*Sach*: eherne und) silberne Siegel — G_1: (SV kleiner) Schrein aus Erz mit zwei (NS silbernen) Siegeln, zwei bleiernen Tafeln — G_2: Erzener Schrein, zwei Silbersiegel, eine Tafel — L_1: Schrein aus

Erz mit 2 Silbersiegeln, eine Tafel — L_2 L_3 L_4: eine Tafel mit zwei Siegeln (E Schrein aus Erz mit zwei silbernen Siegeln, eine Tafel) — *Sar*$_2$: eine Tafel (Sar$_1$ erwähnt dieselbe hier nicht mehr) — *Greg*$_1$: 2 Tafeln — *Eutych*: Schrein aus Erz, eine Tafel — *Melch*: ex scripto in aditu speluncae reperto — *Kop*: erzener Schrein mit 7 Silbersiegeln, zwei Tafeln — *Ae*$_1$ *Arm*$_1$: wie oben — *Arm*$_2$: erzener Schrein, zwei Tafeln — *Ar*$_2$: kleiner Behälter aus Metall, ein silbernes Siegel, zwei Tafeln — *Ar*$_1$: kupferner Behälter mit einem Siegel, zwei Bleitafeln. — *Greg*$_2$: eine Tafel.

c) Keine Einmauerung: Kopt.-arab.$_1$: Es scheint, dass die Jünglinge selbst den Eingang verschlossen haben (ähnlich Kopt.-arab.$_2$); Maron$_{1,2}$ (cfr. AA. SS. 377 nr. 12).

15. Strafbefehl des Decius: *Syr. Par:* qualvolles Leben, auf elende Weise, (*Par*: ärgstes Elend), ewiges Gefängnis — G_1: Elend (V), ewiges (N) Gefängnis; *NV*: ἐν τῇ φυλάκῃ (V ἔσται φυλάκη) εἰς τὸν αἰῶνα — G_2: Elend (K + Hunger und Durst) — L_1 L_2 miseria (D + et inopia) circumclusi — *Greg*$_1$: hic fame deficiant propriisque se morsibus devorent — *Ae*$_1$ *Greg*$_1$: damit sie nicht mehr heraus können — *Ar*$_1$ Hunger und Durst; Höhle ihr Grab — *München-Wien:* Hunger und Durst (cfr. G_1 K) — G_3: Höhle ihr Grab — *Arm*$_1$: Hunger — *Arm*$_2$: ewiges Gefängnis und Grab. —

16. Haeresie:

a) Ketzerbischof: *Dion.*: Theodorus, Bischof von Gallus (*Sach*: Agas. = Aegina?; *Par*: Agaos) — *Phot* G_1: Θεόδωρος ἐπίσκοπος τῶν Αἰγέων — *Arm*$_2$: Theodoritus von Elat (= Aegina?; *andere Handschrift*: Theodorus von Ephesus) — G_2 G_3 L_1 *Greg*$_1$: Theodorus (L_4: Theodorius) und Gajus — *Ar*$_2$: Bischof Auchîôn — G_2 G_3 L_1: episcopi juxta sanctam civitatem.

b) Sadduzäer genannt in Greg$_1$ Greg$_2$ (fast gleichlautend: surrexit immunda illa Sadducaeorum secta); erster kopt. arab. Hymnus. — Keine Haeresie genannt: Sar, Eutych, die muselmanischen Texte, die zwei maronitischen Hymnen, Nikephoros Kallistos.

c) 38. Jahr des Theodosius, Sohnes des Arcadius: Sach Pros (120 Jahre später) Par G_1 (W 8. Jahr) G_2 G_3 (ohne Angabe des Jahres) Phot Ar$_2$ L_1 L_4 (L_2: 307. Jahr seit Decius; W: 307 Jahre); Theodosius quintus imperator a Decio) L_3 353 (= R; E: 308); Ar$_1$: Theodosius regierte 88 Jahre — *Arm*$_1$: von Decius bis Theodosius 144 Jahre — *Mich*: 38. Jahr (nach 188 Jahren).

c) Ohne Jahr: Ae_1 Ae_2 G_3.
d) Theodosius Magnus: Arm_1 (?) Arm_2 Eutych (8. Jahr).
e) Theodosius erbittet ein Wunderzeichen: Ar_1 Arm_2 Melch.

17. Besitzer des Berges: *Dion. Par*: Adolius — Ar_1: Auljâs — Gr_1 G_2 G_3 *Phot.*: Adolius (V: Anatolius; KW: Dalius) — Ae_1 Ae_2: Adeljôs — Arm_2: Okoghs (= Adolius) — *Sach Pros Mich:* Aladius — L_1 L_2 L_3: Dalius (H: talis; D: Dedalus; ER: Dalicius; L_2 L_3: + *Feuer*) — L_4: Didalius — $Greg_1$: Dalius quidam valde dives — $Greg_2$: civis quidam — *Sar*: vir locuples — Ar_2 Arm_1: Besitzer des Berges — *Eutych*: pastores inter transeundum lateres loco movere soliti — *Melch*: pastor.

18. Öffnung der Höhle: *Syr. Par.*: in der Nacht des zweiten Tages — G_1 *(S om)* G_2 *(W om)* L_1: am zweiten Tag. — Ar_2 Ae_1: am dritten Tag. — L_2 L_3 *Phot.*: zwei Tage Arbeit — L_4: Die Arbeiter gehen am Abend aus Furcht vor Schlangen wieder fort, ohne in der Höhle nachzusehen — $Greg._1$: ignarus erat quid ageretur in spelunca — non tamen introierunt — $Greg_2$: ignarus quae agerentur introrsum, patefecit ingressum ejus, non tamen cognovit arcanum quod habebatur intrinsecus — Ar_1: Gott hielt sie vor den Augen der Menschen verborgen — Arm_2: non penetrarono nell' interno, ma ritornarono presso il loro padrone.

19. Unversehrt an Körper und Kleidern: Syr Par G_1 (V om) G_2 L_1 L_2 (nur E) Ar_1 $Greg_1$ Ae_1 Arm_2.

20. Tod des Decius: *Syr Par*: er (*Par*: der Selige) wusste nicht, dass die Gebeine dieses Unreinen (*Sach:* + Heiden) gebleicht (*Sach:* + und) in die Unterwelt geworfen waren. G_1 *(A om)*: *οὐκ ᾔδει ὅτι ἦσαν τὰ ὀστᾶ τυράννου* (N + *διεσκορπισμένα) ἐν τῷ ἅδῃ* — G_2: *οὐκ ᾔδη ὁ ἅγιος ὅτι τὰ ὀστᾶ τοῦ* (AR + *αἰσχροῦ καὶ*) *μεμιασμένου ἦσαν βεβρωμένα* (R *κεχωσμένα;* W + *καὶ ἐρριμένα ἐν τῇ εἰς τὴν γῆν* — L_1: non sciebat sanctus quoniam ossa maculati ruerunt defigurata (L devorata; H maculata fuerunt) et projecta in terram (B nesciebat quoniam ossa *Decii* (= 2ª) impii et maculati *jam aruerunt* (2ª) deformata et projecta in terram; cfr. *Ms. Ultrajectinum:* non sciebat sanctus quoniam ossa maculati et impiissimi Decii jam fuerant devorata et projecta in terram) — L_1: neque sciebat Decium fuisse jam mortuum — Ar_1: der fromme Mann wusste nicht, dass Daqjanus und seine Leute schon vor 300 Jahren gestorben waren — Ar_2: er wusste nicht, dass die Gebeine des Daqjanus schon verfault und zu Staub geworden waren — Ae_1: nè sapeva

che le ossa di Decio erano putrefatte e che gli altri imperatori che regnarono dopo lui erano tutti corrotti e putrefatti nella terra — *Arm*$_2$: non sapeva che le ossa di lui erano tornate alla terra ed il suo spirito ai supplizi.

21. Bericht des Jamblichus an seine Gefährten: *Syr*: Dieses alles erzählte Jamblichus, sobald er zur Höhle hinangestiegen und zu seinen Genossen zurückgekommen war, da ihnen ihre Auferweckung zum Bewusstsein gekommen war; und es wurde alles schriftlich aufgezeichnet — G_1 (= *NV*): ταῦτα δὲ (N + πάντα) διηγήσατο (V + ἡμῖν) Ἰάμβλιχος, ὅτε ἀνῆλθεν εἰς τὸ σπήλαιον, τοῖς ἑταίροις αὐτοῦ, ὅτε ἀπεκαλύφθη (N + ἡ ἀνάστασις αὐτῶν καὶ ἐγράφη) ἡ πολιτεία αὐτῶν — G_2: ταῦτα δὲ πάντα διηγήσατο Ἰάμβλιχος (KW + τοῖς ἑταίροις ὕστερον) ὅτε ἀνῆλθεν εἰς τὸ σπήλαιον καὶ ἐφανερώθη πᾶσιν ἡ ἀνάστασις αὐτῶν (W ἐφανερώθησαν τὰ σώματα τῶν ἁγίων) καὶ ἐγράφη ὁ βίος αὐτῶν — L_1 (*B om*): Haec vero omnia Malchus enarravit, quando ascendit in speluncam (T *ausgelassen* „quando — spel.“), quando (C + aperte) manifestata est resurrectio illorum et scripta est vita eorum — Ar_1: So erzählt Tamlicha später seinen Genossen, damit ihnen klar werde, in welcher Lage sie sich befänden.

22. Münze: *Syr Par*: Münzen im Werte von 62 und 44 Sesterzen — G_1: S 40—60; V 44—62; N 62—44 — G_2: A 60 (KRW 62) Münzen im Werte von 60 (W 6 oder 60?) und 44 — L_1: 62 Münzen im Werte von 60 (B 62) und 44 (L 64) — L_4: 62 Münzen im Werte von 60 und 44 — L_2: 62 (W 72) — L_3: 62 (= E; R 52) — Ar_2: 72—44 — Ar_1: Münzen, so gross wie der Huf eines jungen Kameels — *Alî*: 13 Drachmen schwer und gross.

23. Dauer des Schlafes: *Syr Par*: 372 — *Pros*: mehr als 200 — G_1: SV 372; N 254 — G_2: 372 (K 102) — L_1: 372 (T 222 = corrigiert; später cp. 16: 220, ebenfalls corrig.; C 300; D 302, vorher wohl 372 gewesen) — G_3 Ar_2 Ae_1 Ae_2 L_4 Eutych kopt-ar.: 372 — Sar_1: 372 (Sar_2 350) — L_2: 362 (W 312) — L_3: E 362 (später 360); R 360 (später 342) — *Kopt*: 182 — *Mich*: 188 — *Melch*: 309 (wie sämtliche arabische Texte) — Arm_1: 144 — Theophanes 184 — Cedrenus 170 — Sigebertus 192 — Hermannus Contractus, Legenda Aurea (372), Petrus de Natalibus, Raphael a Volaterra 196 — Vincentius von Beauvais und Sigonius ca. 192 — Sigebertus 192 — Usuardus ca. 200 — Barhebräus 240 — Metten 277 — Durandus 300 — Notker Balbulus 372 — Olearius 900 (Araber 309). — Keine Zahl: $Greg_1$ $Greg_2$ Maron Arm_2.

24. Bischof von Ephesus: *Syr Par*: Der heilige Mares, Bischof und Leiter der Stadt; Augustus der Proconsul war beim Bischof anwesend; denn der Wille Gottes hatte sie beide zusammengeführt, damit der Schatz der Auferstehung durch ihre Vermittlung allen Völkern (*Par*: jedermann) bekannt werde — G_1: εὑρέθη δὲ καὶ οἰκονομίαν Θεοῦ καὶ ὁ ἀνθύπατος (SV + τῆς πόλεως) καὶ αὐτὴν τὴν ὥραν ἐρχόμενος πρὸς τὸν ἐπίσκοπον Μάριν. Καὶ ὡς διελογίζοντο (V ἤκουσαν) περὶ τοῦ θησαυροῦ, ἐγνώσθη ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν (S λαοῖς; V lässt den Hauptsatz aus) — G_2: AR ἐγνώρισαν Μαρίνῳ τῆς πόλεως καὶ τοῖς διοικηταῖς καὶ τῷ ἀνθυπάτῳ αὐγούστῳ τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ· ὅθεν κατ᾽ οἰκονομίαν Θεοῦ ἐν ὅσῳ ἐλογίζοντο περὶ τοῦ εὑρήματος, ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ἐφανεροῦτο δι᾽ αὐτῶν (W ἐφανερώθη δι᾽ αὐτοῦ) πᾶσι τοῖς αἱρετικοῖς (*der erste Satz bei R*: ἐγν. Μαρίνῳ τῷ ἐπισκόπῳ τῆς πολ. καὶ τοὺς διοικητὰς καὶ τὸν ἀνθύπατον αὐγουστον . . . W: ἐγν. Μαρ. τῷ ἐπισκόπῳ, οἱ διοικηταὶ δὲ τῆς πόλεως εὑρέθησαν σὺν αὐγουσταλίῳ τῷ ἀνθυπάτῳ τῆς πόλεως . . .) — G_3: στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς Μάρων — L_1 (*ML; die übrigen alle überarbeitet*): innotuerunt Marino episcopo et dispositoris (L dispositores) civitatis inventii augustus et proconsul antypatus in hora illa *(verderbt)*; per dispositionem vero Dei, cum disputarent de invento thesauro, resurrectio mortuorum manifestabatur per illos omnibus haereticis. — *Alle lateinischen Texte*: Marinus et antypatus (L_2: proconsul); L_4: Marinus episcopus et praeses civitatis, id est augustus et proconsul antipastus — $Greg_1$: Marinus et praefectus — $Greg_2$: episcopus et judex — *Phot*: Mares — *Kopt*: Marinus et proconsul — Ar_1: due capi e governatori della città, due uomini pii — Armûs und Estafûs (*Thal*: Estiûs) — Arm_2: Console e il santo Maris — Arm_1: Marino e governatore — Ae_1: il santo vescovo Mâris e il giudice — Ae_2: i magistrati e il vescovo — Ar_2: König Estâsiôs und Bischof — *Eut*: Bischof Marcus et patritius urbi praefectus, nomine Antipatrus (Antipater?) — *Melch*: bloss: praetor.

25. Ihre Gesichter erglänzen, als der Bischof mit dem Volke kam [*und später*: als die Jünglinge dem Kaiser Theodosius entgegengingen] gleichwie . . . .:

Par: indem nicht das Aussehen, wie es Tote haben, an ihnen wahrgenommen wurde und auch nicht an ihren Kleidern, und indem ihre Gesichter frisch waren. *Syr*: Frühjahrsrose (*Pros*: Licht) [*Syr Par*: es erglänzte die Haut ihrer Gesichter]. — G_1: N ῥόδον εὐωρεές; V ῥόδα εὐωρεπῆ; S φῶς [φῶς; S om] — G_2: ῥόδα ἀνθοῦντα (W ῥόδον

— ἀνθοῦν) [ἡ ἥλιος] — G_3: ἐπερανθοῦντες τῇ ὄψει καὶ λαμπρότητι φρυγιορροῦντες θεῖον φωτός [ἀστέρες ἑπτά] — L_1 rosa florens (L rosa fulgens et candens; D rosae florentes; C rosae flores et odor eorum quasi lilium et species vultus eorum erat valde mirabilis; T facies velut rosa florebant) [L_1 L_2 L_4: resplenduerunt ut sol; L_3 E: claritate magna] — L_2: rosa et flores; L_3 R roseum florens (E florens rosa); L_4: rosae fulgentes atque praeclarae — $Greg_1$: sol in virtute fulgens *[dasselbe]* — *Kop*: Aprilrose [—] — Ae_1: lo splendore del sole [la luce del sole] — Ae_2: risplendenti siccome il sole [—] — Arm_1: volti lieti e risplendenti [come il sole] — Arm_2: siccome angeli di Dio [come luminari] — Ar_1: Mit strahlendem Antlitz und ihre Kleider hatten nicht gelitten [—] — Ar_2: wie die Sonne *[dasselbe]*.

26. Verherrlichung:

a) *Kirche*: Pros (Sar_1 Sar_2) $Greg_1$ Ae_1 Ar_1 (Koran).

b) *Stiftung*: G_1: δόματα μεγάλα — *Dio Sach*: wohltätige Stiftung (= Almosen) für alle Arme des Landes (*Par*: + grossartige Geschenke an Kirchen und Klöster) — Ar_2: Almosen an Kranke und Arme — *kop*: molte richezze ai poveri ed indigenti — G_2 (ARW): δόχιν μεγάλην — $Greg_1$: receptacula (1b: refectionem) magna pauperibus, imperans eos ali de publico (1a: catolicam sedem militiae Dei) — L_1 L_3 L_4: receptaculum maximum mendicis civitatis (C + et pauperibus) — G_3: πενήτων χεῖρας πληρώσας χρυσοῦ καὶ χήραις ἐπαμύνας καὶ ὀρφανῶν ἐπίκουρος γεγονώς.

C. Proben zur Textvergleichung.

Die Punkte, die oben aus den verschiedenen Texten herausgehoben wurden, geben ein Bild davon, wie diese Texte im Gang der Handlung mehr oder minder miteinander zusammenhängen; sie lassen aber auch deutlich genug erkennen, welches Wirrwar allenthalben herrscht, besonders was die Eigennamen betrifft. Der interessanteste und für die Frage der gegenseitigen Abhängigkeit wichtigste Teil wird die Zusammenstellung der Namen der Siebenschläfer sein, da hier der Zusammenhang der einzelnen Gruppen untereinander noch am deutlichsten zu Tage tritt. Freilich zeigt auch hier schon ein einziger Blick, dass die Mannigfaltigkeit der Gruppierung, ganz abgesehen von der merkwürdigen Doppelreihe, es unendlich erschwert, die ursprünglichen Namen herauszufinden.

Um nun die Schwierigkeiten, welche einem letzten Wort in der Frage nach der Abstammung der einzelnen Texte im Wege stehen, so gut als möglich zu heben, müssen auch noch die hauptsächlichsten dieser Texte, wenigstens charakteristische Stellen, einander gegenübergestellt werden; denn nur so ist es möglich, ein Bild davon zu bekommen. Und zwar müssen hiezu nicht bloss Vertreter aus den einzelnen Sprachen genommen werden; es ist hier fast ebenso notwendig, auch noch innerhalb der verschiedenen Sprachen die Glieder ein und derselben Gruppe einander gegenüberzustellen. Dies wird allerdings die Schwierigkeiten erst recht hervortreten lassen, die sich bei der Frage nach der gegenseitigen Abhängigkeit ergeben, aber es wird sich dies nicht ganz undankbar erweisen.

Die erste Stelle, die zur Vergleichung herangezogen werden soll, ist die Schilderung der Christenverfolgung, die kurz mit dem Stichwort „Hymnus an die Martyrer" bezeichnet werden kann. Dieselbe erinnert an Cyprian (ep. 56; Migne P. L. IV, 355): *„Ecce agon sublimis et magnus et coronae coelestis praemio gloriosus, ut spectet nos certantes Deus et super eos, quos filios facere dignatus est, oculos suos pandens, certaminis nostri spectaculo perfruatur. Praeliantes nos et fidei congressione pugnantes spectat Deus, spectant angeli ejus, spectat et Christus."* Wahrscheinlich ist dieser „Hymnus" direkt irgend einem kirchlichen Offizium entnommen oder einem solchen wenigstens nachgebildet. In mancher Beziehung weist derselbe auch Beziehungen auf zur bekannten Trostrede des Jacob von Sarug an die himjaritischen Christen (ed. Schröter, ZDMG XXXI, 1877, 360—399, cfr. bes. pg. 393).

Die zweite Stelle, die in die eigentliche Legende selbst eingreift, ist dem cap. XVIII entnommen und enthält die Episode des Kaisers Theodosius bei den Siebenschläfern. Gerade diese beiden Stellen weisen, jede in ihrer Art, eine besondere Behandlung in den einzelnen Fassungen auf, sodass sie wohl am ehesten geeignet sind, den Bau der Legende in den hauptsächlichsten Textfassungen zu zeigen.

I. „Hymne an die Martyrer“ in cap. III.

Syrisch: Tellm., Sach. 222: Prosa. *Prosa om. [ ]; Pariser: —.*	G_1 (NS): *S om. [ ]*	G_1 (V):	C:
1. (*Pros:* + Denn) Dies war der wunderbare Wettkampf.	[*Αὕτη ἦν ἡ γενεὰ τῆς ἁπλότητος.*]		Haec est autem dimicatio admirabilis.
2. Dies war der Kampf voller Schrecken für die Zuschauer.	*οὗτος ἦν ὁ ἀγὼν [ὁ] μεστὸς φόβου τοῖς ὁρῶσιν αὐτόν.*	*Οὗτος ἦν ὁ ἀγὼν ὁ μεστὸς φόβου τοῖς ὁρῶσιν αὐτόν.*	Hoc certamen est gloriosum, implens amore omnes aspicientes,
3. (*Pros:* + Und) [dies war] das staunenswerte Ringen, über das die Oberen und die Unteren (= *Engel und Menschen*) staunten.	*Αὕτη ἦν ἡ ἀπειλὴ ἡ πεπληρωμένη θαύματος (S Θανάτου ἦν) οἱ οὐράνιοι καὶ οἱ ἐπίγειοι ἐθαύμασαν.*	*Αὕτη ἦν ἡ πλάνη ἡ πεπληρωμένη θαύματος, ἣν οἱ οὐράνιοι καὶ ἐπίγειοι ἐθαύμασαν.*	
4. Die Wände der Gebäude schrien um Hilfe ob der Schreckenstaten, die drinnen in ihnen vollführt wurden.	*Οἱ λίθοι [τῶν τειχῶν σχεδὸν] ἐπέκραζον τὴν θλῖψιν τὴν γινομένην (γενομένην) [ἔσωθεν αὐτῶν.*	*Οἱ λίθοι τῶν οἰκοδομῶν σχεδὸν ἐπέκραζον τὴν θλῖψιν τὴν γινομένην.*	in tantum, ut etiam lapides et cetera elementa proclamare viderentur prae angustiis tormentorum.
5. Auch die Dächer der Gebäude heulten, da sie gezwungen waren, sich selbst niederzusenken infolge der Schmerzensklage, die unter ihnen laut erscholl.	*Καὶ αἱ στέγαι τῶν ἀγορῶν σχεδὸν ἔκλαζον καὶ ἐβούλοντο κλῖναι ἐπ' αὐτοὺς ἀπὸ τῆς βοῆς τῶν πόνων τῶν μεγάλων τῶν γινομένων ὑποκάτωθεν αὐτῶν*]		

L_1; *P om [ ]*.	G_2: AR.	G_3: K.	W.
1. Haec [est] generatio (B colluctatio) admirabilis.	*Αὕτη τοίνυν ἐστὶν ἡ γενναία καὶ θαυμαστὴ πάλη τῶν ἁγίων.*	*Αὕτη ἐστὶν ἡ στερεὰ καὶ γενναία ἄθλησις τῶν ἁγίων.*	
2. [Hoc est certamen (L + bonum) implens timore (L more) videntes (*B om*: eos)].	*Οὗτός* (R οὕτως) *ἐστιν ὁ ἀγὼν ὁ ἐμπλήσας φόβου πολλοῦ καὶ τρόμου τοὺς ὁρῶντας.*	*Οὗτός ἐστιν ὁ ἀγὼν ὁ ἐμπλήσας φόβῳ τοὺς ὁρῶντας.*	
3. Haec est certatio mira et certamen bonum, quoniam (L + et) altitudo et profunditas (L + est; H + lapidum),	(R + *ὄντως*) *αὕτη ἐστὶν ἡ θαυμαστὴ ἄθλησις καὶ ὁ ἀγὼν ὁ καλός, ὅτι καὶ τὰ ὕψη καὶ τὰ βάθη*	*Αὕτη ἐστὶν ἡ ἄθλησις ἡ θαυμαστὴ καὶ ὁ ἀγὼν ὁ καλός, ὅτι καὶ τὰ ὕψη καὶ τὰ βάθη*	*Αὕτη ἐστὶν ἡ γενεὰ ἡ θαυμαστὴ καὶ ὁ ἀγὼν ὁ καλός, ὅτι καὶ τὰ ὕψη καὶ τὰ βάθη*
4. (*H om*: et ipsi lapides) murmuraverunt (H + et ipsi) in angustiis tormentorum illatorum (L + illis).	*καὶ αὐτοὶ οἱ λίθοι ἐγόγγυζον εἰς τὴν ἐπιφορὰν τῶν βασάνων τῶν ἐπαγομένων τοῖς ἁγίοις.*	*καὶ αὐτοὶ οἱ λίθοι ἐγόγγυζον τὴν ἐπιφορὰν τῶν βασάνων τὴν γινομένην τοῖς ἁγίοις.*	*καὶ αὐτοὶ οἱ λίθοι ἐγόγγυζον εἰς τὴν στένωσιν τῶν βασάνων τῶν ἐπαγομένων τοῖς ἁγίοις.*
5. Et ipsae statuae (*B om*: platearum) paene (H penitus) clamaverunt, volentes discedere propter tormenta, quae fiebant in eis.	*Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐταὶ αἱ στῆλαι σχεδὸν ἔκραζον θέλουσαι ἐκκλῖναι ἐκ τῶν βασάνων τῶν γινομένων* (R *γενομένων*) *εἰς αὐτούς.*	*Καὶ αὐταὶ αἱ στῆλαι σχεδὸν πλαστῶν* (= πλατειῶν?) *ἔκραζον θέλουσαι ἐκκλῖναι ἀπὸ τῶν βασάνων τῶν γινομένων εἰς τοὺς εὐσεβεῖς.*	

6. (*Sach:* + Denn) leidensvoll waren die Märkte der Stadt infolge des Herbeischleppens der Christen, [die] auf ihnen [herbeigeschleppt wurden].	*Καὶ αἱ ἀγοραὶ τῆς πόλεως ἐκακοῦντο ἐκ τῶν συρμάτων τῶν μελῶν τῶν ἁγίων τῶν συρομένων ἐπάνω αὐτῶν.*	*Καὶ αἱ ἀγοραὶ τῆς πόλεως ἐκακοῦντο ἐκ τῶν συρμάτων τῶν ἁγίων.*
7. Die Augen waren (*Sach:* + aber sehr) von Tränen überströmt [ob der Leichen ihrer Lieblinge], da sie sehen mussten (*Sach:* indem sich auf die Leichen ... wie sie sehen mussten, Vögel ...),	*Δάκρυα* (S + *δὲ*) *πικρὰ κατεφέροντο ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν τῶν πιστῶν, ὅτι* (S *ὅτε*) *ἔβλεπον τὰ σώματα τῶν ἀγαπητῶν* (S = *ἁγίων*) [*αὐτῶν*] *κατερριμμένα* (S *ἐρριμμένα*) [*κατενώπιον αὐτῶν*].	*Δάκρυα δὲ πικρὰ κατεφέροντο ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν τῶν πιστῶν, ὅτι ἔβλεπον τὰ σώματα τῶν ἀγαπητῶν αὐτῶν ἐρριμμένα κατενώπιον αὐτῶν.*
8. wie Vögel aller Art auf sie (*Pros:* ein buntes Gemenge von Vögeln auf die Leichen ihrer Lieblinge) sich niedergelassen hatten.	*Καὶ τὰ γένη τῶν πετεινῶν κατεσκήνουν* (S *κατεσθίοντα*) [*ἐπ᾽*] *αὐτά.*	
9. Die Mauern [aber] der Stadt wankten, um einzustürzen, da oben auf ihnen die Leiber der Heiligen aufgehäuft wurden (*Pros:* hingeworfen wurden).	[*Τὰ δὲ τείχη τῆς πόλεως ἐσαλεύοντο πεσεῖν ὁρῶντα ἑαυτὰ σκεπόμενα ὑπὸ τῶν σωμάτων τῶν ἁγίων*].	*Τὰ δὲ τείχη τῆς πόλεως ἐσαλεύοντο πεσεῖν ὁρῶντα ἑαυτὰ σκεπόμενα ἀπὸ τῶν σωμάτων τῶν ἁγίων.*

6. Et plateae urbis flebant propter ossa Christianorum, quae jactabantur super eas (L eos)	*Καὶ αἱ πλατεῖαι τῆς πόλεως ὠδυνῶντο ἐκ τῶν ὀστέων τῶν Χριστιανῶν τῶν ἐρριμμένων ἐπάνω αὐτῶν.*	*Καὶ αἱ πλατεῖαι τῆς πόλεως ὠδυνῶντο ἐκ τῶν ὀστέων τῶν Χριστιανῶν τῶν ἐρριμμένων ἐπάνω αὐτῶν.*	*Καὶ αἱ πλατεῖαι τῆς πόλεως ὠδυνῶντο ἐκ τῶν ὀστέων τῶν Χριστιανῶν τῶν ἐρριμμένων ἐπάνω αὐτῶν.*
7.		*Ἀκράτητα δὲ ἦσαν τὰ δάκρυα τῶν βλεπόντων τὰ σώματα τῶν ἁγίων μαρτύρων ἐρριμένα ἔμπροσθεν αὐτῶν.*	*Ἀκράτητα δὲ ἦσαν τὰ δάκρυα τῶν δικαίων βλεπόντων τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἐρριμμένα ἔμπροσθεν αὐτῶν.*
8.			*Καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦντα ἐπάνω αὐτῶν.*
9. (*B om*: Et) muri etiam civitatis movebantur ad ruinam (L a ruina) propter corpora sanctorum, quae erant super eos. (*Tincipit*:)	*Καὶ τὰ τείχη τῆς πόλεως ἐσαλεύοντο τοῦ πεσεῖν ἐν τῷ εἶναι τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἐπάνω αὐτῶν.*	*Καὶ τὰ τείχη τῆς πόλεως ἐσαλεύοντο τοῦ πεσεῖν ἐν τῷ εἶναι τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἐπάνω αὐτῶν.*	*Καὶ τὰ τείχη τῆς πόλεως ἐσαλεύοντο τοῦ πεσεῖν διὰ τὸ εἶναι τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἐπάνω αὐτῶν.*

10. *Sach und Pros:* (*Pros:* Und) Kann es eine Trauer geben, die heftiger ist als diese war? — *Tellm:* om.	*Ποῖον πένθος τούτου ἦν μεῖζον* (S *μεῖζον ἦν*);	*Ποῖον πένθος τούτου μεῖζον ἦν*;	Quis unquam luctus fuit maior hoc?
11. (*Sach, Pros:* Oder) [kann es] ein Leiden [geben, das härter ist] als dieses [war]?	(S + *Ἢ ποῖος τρόπος τούτου σκληρότερος ἦν*),	*Ἢ ποῖος πόνος τούτου σκληρότερος*;	Aut quod tormentum isto validius?
12.			Quae visio crudelior,
13. Als die Gläubigen beieinander Zuflucht suchten, um sich zu retten vor den erbarmungslosen Menschen,	*ὅτι* (S *ὅτε*) *οἱ πιστοὶ ἔφευγον καὶ* [*ἦραν*] *τὰς χεῖρας* [*εἰς ὕψος*] *πρὸς τὸν Θεὸν* (S + *ὑψοῦ δεόμενοι*), *ὅπως ῥυσθῶσιν ἐκ τῶν χειρῶν* [*τῶν ἀνελεημόνων ἀνθρώπων*] (S + *τοῦ τυραννοῦντος*).		videre corpora martyrum pendentia super muros et fideles libratos de manibus hominum non habentium misericordiam?
14. *(als)* Eltern ihre Kinder verleugneten und Kinder von ihren Eltern nichts wissen wollten,	*Πατέρες τὰ ἴδια τέκνα ἠρνοῦντο· ὁμοίως καὶ* [*τὰ*] *τέκνα τοὺς ἑαυτῶν πατέρας.*	*Πατέρες τὰ ἴδια τέκνα ἠρνοῦντο, ὁμοίως καὶ τὰ τέκνα τοὺς ἑαυτῶν γονεῖς.*	Parentes abnegabant filios et filii parentes.
15. *(als)* Freunde von ihren Freunden sich lossagten [infolge der Drangsal, die sie umgab].	*Φίλοι φίλων ἐχωρίζοντο* (S *ἐσχίζοντο*) *ἀπὸ* (S *ὑπὸ*) *τῆς θλίψεως τῆς ἑτοιμασμένης* (S *γενομένης*) [*αὐτοῖς ὑπὸ τῶν τυράννων*].	*Καὶ φίλοι φίλων ἐχωρίζοντο ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς περισχούσης αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ τυράννου.*	Amici abnegabant amicos et elongabant se propter acerbitatem tribulationis.

10. Quis (L qui) ergo luctus (*BPT om*: fuit) [hoc] (H huic) (*BT om*: maior),

Οἷον (R ποῖον) οἶν πένθος μεῖζον ἦν τούτου;

Ποῖον πένθος μεῖζον ἦν τοίτου;

Ποῖον πένθος μεῖζον;

11. aut quod tormentum (B + fuit) validius [H validior] isto,

Ἢ ποία βάσανος ἰσχυροτέρα ταύτης,

Ἢ ποία βάσανος ἰσχυροτέρα ταύτης,

Ἢ ποία βάσανος ἰσχυροτέρα ταύτης,

12. [post]quam [fuit] (LH fui) videre corpora sanctorum martyrum pendentia super (L supra) muros (*T om: 12, 13*);

ἡνίκα ἦν ἰδεῖν τὰ σώματα τῶν ἁγίων μαρτύρων κρεμάμενα ἐπὶ τὰ τείχη τῆς πόλεως ὥσπερ κακούργων,

ἡνίκα ἦν ἰδεῖν τὰ σώματα τῶν ἁγίων μαρτύρων κρεμάμενα ἐπὶ τὰ τείχη,

ἡνίκα ἦν ἰδεῖν τὰ σώματα τῶν ἁγίων μαρτύρων κρεμάμενα ἐπὶ τὰ τείχη,

13. et fideles orantes (P + se; B + minime) erui (L ut eruerent) de manibus hominum non habentium misericordiam? (*D incipit*:)

καὶ τοὺς πιστοὺς εὐχομένους ῥυσθῆναι ἐκ τῶν χειρῶν τῶν ἀνθρώπων τῶν μὴ ἐχόντων ἔλεος

καὶ τοὺς πιστοὺς εὐχομένους τοῦ ῥυσθῆναι ἐκ τῶν χειρῶν τῶν ἀνόμων τῶν μὴ ἐχόντων ἔλεον.

καὶ τοὺς πιστοὺς εὐχομένους ῥυσθῆναι ἐκ τῶν χειρῶν τῶν ἀνθρώπων τῶν μὴ ἐχόντων ἔλεος.

14. Parentes abnegabant (H abnegaverunt) filios et filii parentes;

Οἱ γονεῖς ἠρνοῦντο τὰ τέκνα καὶ τὰ τέκνα τοὺς γονεῖς,

Οἱ γὰρ γονεῖς ἠρνοῦντο τὰ τέκνα καὶ τὰ τέκνα τοὺς γονεῖς,

Οἱ γονεῖς ἠρνοῦντο τὰ τέκνα, καὶ τὰ τέκνα τοὺς γονεῖς,

15. et amici abnegabant amicos (PLBT amicos abneg.) propter tribulationem praeparatam (D persecutionis instantiam et paenarum saevitiam praeparatam).

καὶ οἱ φίλοι τοὺς φίλους καὶ ἐμακρύνοντο ἀπ' ἀλλήλων ἐκ τῆς ἑτοιμασμένης καὶ προσδοκωμένης θλίψεως.

καὶ οἱ φίλοι τοὺς φίλους καὶ ἐμακρύνοντο ἐκ τῆς θλίψεως τῆς προκειμένης.

καὶ φίλοι τοὺς φίλους ἠρνοῦντο καὶ ἐμακρύνοντο ἀπ' αὐτῶν.

II. Theodosius bei den Siebenschläfern (cap. XVIII).

Syrisch:
Tellm; Sach; Par om [ ]; Pros om „kursiv".

1. Und sogleich (*Par* alsbald) wurden reitende Boten zum König Theodosius abgesandt mit Briefen, und man liess ihm sagen (*Sach:* sie sagten):
2. „Eilends möge Eure Majestät herkommen, um die (*Par:* das) grossartigen Wunder zu sehen, die Gott in den Tagen Eurer Majestät kundgetan hat.
3. Denn das Licht der Verheissung des Lebens nach dem Staube (*Par:* Erdenstaube) ist uns aufgegangen,
4. und die Auferstehung der Abgeschiedenen (*Sach:* des Lebens) aus dem Grabe (*Par:* den Gräbern) ist hell erstrahlt in (*Sach:* aus) den wohlbehaltenen Leibern der Heiligen, die erneuert (*Par:* auferweckt) worden sind."

G_1: *N; S om [ ].*	G_1: V	L_4: Z.
(S *Καὶ*) *Εὐθέως* [*δὲ*] *ἔπεμψαν γράμματα πρὸς τὸν* [*εὐσεβέστατον*] *βασιλέα Θεοδόσιον* [*λέγοντες*]:	*Εὐθέως δὲ καὶ παραχρῆμα ἔπεμψαν γράμματα πρὸς τὸν βασιλέα Θεοδόσιον λέγοντες·*	Tunc etiam episcopus et proconsul cum omni celeritate ad Theodosium imperatorem nuntios miserunt scribentes ei atque dicentes:
„Ἐν τάχει κελεύσει ἡ σὴ Θειότης παραγενέσθαι καὶ ἰδεῖν" τὰ Θαυμάσια ἃ ἔδειξεν ὁ Θεὸς ἐν τοῖς χρόνοις (S *ταῖς ἡμέραις*) *τῆς βασιλείας σου.*	*„Ἐν τάχει κελεύσῃ ἡ Θειότης σου παραγενέσθαι ἐνταῦθα ἰδεῖν τὰ Θαυμάσια, ἃ ἔδειξεν ὁ Θεὸς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς εὐσέβους σου βασιλείας.*	„Festinet Eminentia vestra venire Ephesum et videre mirabilia, quae vestris temporibus dignatus est Dominus declarare,
Φῶς γὰρ ζωῆς [*αἰωνίου*] *ἀνέτειλεν* (S + *ἡμῖν*) [*ἐκ τοῦ χοὸς τῆς γῆς*],	*Φῶς γὰρ ζωῆς αἰωνίου ἀνέτειλεν ἐκ τοῦ χοὸς τῆς γῆς*	quia facta est resurrectio sanctorum ex spelunca,
καὶ ἡ ἀνάστασις ἡ μέλλουσα ἐμφανίζεσθαι (S + *τῷ κόσμῳ*) [*ἐκ τῶν μνημάτων*] *ἐδείχθη ἡμῖν ἐν τοῖς σώμασι τῶν ἁγίων τῶν ἀναστάντων* [*καὶ ἀνανεωθέντων*]."	*Καὶ ἡ ἀνάστασις ἡ μέλλουσα ἐμφανίζεσθαι ἐκ τῶν μνημάτων ἐδείχθη ἡμῖν ἐν τοῖς σώμασι τῶν ἁγίων τῶν ἀναστάντων καὶ ἀνανεωθέντων."*	et effulsit nobis lumen veritatis perspicuum."

L_1: ML. L om[ ]	G_2: AR	G_2: W	*Gregor. Turon.*
1. Ipsa vero hora transmisit proconsulem et quosdam primatum civitatis Marinus episcopus ad Theodosium imperatorem scribens ei dicens (L Tunc Marinus episcopus et proconsul miserunt litteras ad Theodosium imperatorem, dicens ei):	*Ὅθεν ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὁ ἐπίσκοπος Μαρῖνος ἀπέστειλεν τὸν ἀνθύπατον καὶ τινας τῶν πρώτων τῆς πόλεως πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα γράψας αὐτῷ οὕτως:*	*Αὐτῇ δὲ ὥρᾳ ἀπέστειλεν Μαρῖνος ὁ ἐπίσκοπος τὸν ἀνθύπατον καὶ τινας τῶν στρατιωτῶν πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα λέγων:*	Episcopus vero cum praefecto miserunt nuntios ad Theodosium imperatorem dicentes:
2. „Festine (L + dignetur) venire Majestas tua [dignetur], ut videas (L + majora) mirabilia, quae nobis ostendit Deus in diebus imperii tui	*„Βασιλεῦ, σπουδαίως ἐλθεῖν ὧδε τὸ κράτος σου καταξιωσάτω, ἵνα ἴδῃς μεγάλα θαυμάσια, ἃ ἔδειξεν ὁ Θεὸς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας σου.*	*„Μὴ ὀκνήσῃ τὸ κράτος σου ἐλθεῖν ἕως ὧδε, ἵνα ἴδῃς μεγάλα θαυμάσια, ἃ ἐγνώρισεν ὁ Θεὸς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας σου.*	„Festina, quantum citius potes, si vis videre miraculum magnum, quod manifestum est, tribuente Deo, temporibus tuis.
3. Lumen enim (L tuum) spei vitae effulsit nobis de terra	*Τὸ φῶς γὰρ τῆς ζωῆς ανέτειλεν* (A *ἐνέτειλεν*) *ἡμῖν ἀπὸ τῆς γῆς.*	*Τὸ φῶς γὰρ τῆς ζωῆς ἀνέτειλεν ἀπὸ τῆς γῆς.*	Si enim veneris, cognosces spem resurrectionis valde esse utilem juxta sponsionem promissionis evangelicae.“
4. et resurrectio (L de resurrectione mortuorum) ex spelunca; [et] resurrexerunt sancti martyres.“	*Καὶ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ἐκ τοῦ σπηλαίου* (R *ἐν τῷ σπηλαίῳ*) *ἐφάνη, ἐξ οὗπερ εὐδοκία τοῦ Θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα. Ἀνέστησαν οἱ ἅγιοι μάρτυρες.“*	*Καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ἐκ τοῦ σπηλαίου ἀνέτειλεν. Ἀνέστησαν γὰρ οἱ ἅγιοι μάρτυρες.“*	

8

5. Als aber der König Theodosius es hörte, erhob er sich [sogleich] aus Sack und Asche, unter die er sich niedergeworfen hatte (*Par:* unter denen er platt auf der Erde lag).	*Παραχρῆμα δὲ ἀκούσας ὁ βασιλεὺς [Θεοδόσιος] ἐχάρη [χαρὰν μεγάλην] καὶ ἀνέστη [ἀπὸ τοῦ σάκκου καὶ τῆς σποδοῦ τῆς οὔσης ὑποκάτω αὐτοῦ ἐστρωμένης.*	*Παραχρῆμα δὲ ἀκούσας ὁ βασιλεὺς Θεοδόσιος ἐχάρη σφόδρα καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ σάκκου καὶ τῆς σποδοῦ, οὗ ἦν ὑποστρώμενος.*	Haec audiens Theodosius imperator surrexit de humo
6. Und es kam der Geist des Siegreichen (*Par:* gläubigen Königs) wieder zu Kräften [und er erstrahlte (*Sach:* es erstrahlte die Haut seines Gesichtes)]	*Καὶ ἐνεδυναμώθη] καὶ ἐδόξασε* (S *ἐδόξαζε*) *τὸν Θεόν.*	*Καὶ ἐνδυναμωθεὶς τῷ πνεύματι αὐτοῦ καὶ δοξάσας τὸν Θεόν,*	cum gaudio magno gratias agens Deo et dicens:
7. und er breitete seine Hände aus zu Gott (*Sach:* gen Himmel) und sprach:	*[Καὶ ἀνατείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν:*	*ἀνατείνας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανον εἶπεν:*	
8. „Ich danke dir, (*Sach Par om:* du Gottessohn) Christus, du König (*Sach Par:* Herr) des Himmels und der Erde (*Par* + und verehre und preise dich), dass von der Sonne deiner (*Sach:* der) Gerechtigkeit das Licht (*Sach:* aus dir) deines Erbarmens mir aufgegangen	*„Εὐχαριστῶ σοι, Κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος μονογενές, βασιλεῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁ ἐκ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἀνατείλας ἡμῖν φῶς τῶν σῶν οἰκτιρμῶν*	*„Κύριε Ἰησοῦ Χρίστε μονογενῆ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, βασιλεῦ οὐράνου καὶ γῆς, σὺ ἐκ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλας ἡμῖν φῶς τῶν σῶν οἰκτιρμῶν,*	„Confiteor tibi, Domine Jesu Christe, Dei fili viventis, rex coeli et terrae, quoniam solem justitiae tuae inradiare terris jussisti;

5. Et haec audiens Theodosius imperator, surrexit ex humo [et de] sacco(L-que), quem habuit sub se lugens.	*Ταῦτα τοίνυν ἀκούσας Θεοδόσιος ὁ βασιλεύς, ἀνέστη ἐκ τοῦ ἐδάφους καὶ τοῦ σάκκου, οὗ εἶχεν ὑποκάτω αὐτοῦ πενθῶν.*	*Ταῦτα ἀκούσας Θεοδόσιος ὁ βασιλεὺς ἀνέστη ἐκ τοῦ ἐδάφους καὶ ἐκ τοῦ σάκκου οὗ εἶχεν ὑποκάτω αὐτοῦ πενθῶν.*	Haec audiens Theodosius imperator, surrexit a cilicio (l c: cum laetitia);
6. et inclamavit *(antea: inflammavit)* dicens (L + inflammatus est spiritus ejus et consolatus est;	*Καὶ ἀνεζωπύρησε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ παρεκλήθη ἐκ τοῦ κοπετοῦ αὐτοῦ·*	*Καὶ ἀνεζωπύρησε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ παρεκλήθη·*	
7. et extendit manus suas ad Deum oravit dicens):	*καὶ ἐκτείνας τὰς χεῖρας αὐτοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ηὔξατο λέγων:*	*καὶ ἐκτείνας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν:*	et extendens manus suas ad Deum ait:
8. „Confitebimur tibi, Fili unigenite Dei Jesu Christe, [Fili Dei] viventis, rex coeli et terrae, quoniam in terra solem justitiae irradiasti nobis, lumen [enim] misericordiae tuae.	*„Ἐξομολογοῦμαί σοι, Υἱὲ μονογενὲς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος Ἰησοῦ Χριστέ, βασιλεῦ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης ἔλαμψεν ἡμῖν τὸ φῶς τοῦ ἐλέους σου.*	*„Ἐξομολογοῦμαί σοι, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἀπαύγασμα τοῦ Πατρός, ὅτι ἐκ τῆς γῆς ἔλαμψε ἡμῖν το φῶς σου.*	„Gratias ago tibi, Domine Jesu Christe, sol justitiae, qui dignatus es tenebras mortalium tuae veritatis luce respergere.

8*

9. und die Leuchte meiner Bekennerschaft unter den Lampen meiner Verfahren nicht verlöscht ist,	*καὶ οὐκ ἐάσας τὸν λύχνον τῆς ἐξομολογήσεώς μου σβεσθῆναι ἀπὸ τῆς λαμπάδος τῶν πατέρων μου,*	*καὶ οὐκ ἔσβεσας τὸν λύχνον τῆς ἐξομολογήσεώς μου ἀπὸ τοῦ λαμπαδίου τοῦ φωτινοῦ τῶν πατέρων μου.*	et non est exstincta lucerna confessionis meae;
10. und dass der Edelstein meines Glaubens nicht seinen Glanz verloren hat und nicht (*Sach:* +heraus) aus dem sieghaften (*Sach:* reinen) Diadem des gläubigen Königs Konstantinus herabgefallen ist.“	*οὐδὲ ἐκπέσαι ἀπὸ τῆς πίστεως τοῦ μεγάλου βασιλέως Κωνσταντίνου.“*	*Καὶ οὐκ ἐμαράνθη οὔτε ἐξέπεσεν ἡ σφραγὶς τῆς πίστεώς μου ἀπὸ τοῦ στέμματος τοῦ ἀθώου βασιλέως Κωνσταντίνου.“*	nec lampada patrum meorum Archadii et Constantini dilecti tui permissa est obfuscari. — Glorificetur igitur nomen tuum, Deus, in sempiterna saecula saeculorum, Amen.“
11. Und es hörten es *die Bischöfe und* die Patrizier (*Sach Pros om:* des Königs).			
12. Und schnell *kamen sie mit ihm auf Reittieren [und auf Zweigespannen] und auf Wagen von Konstantinopel hin nach der Stadt* Ephesus (*Pros:* gelangten sie nach Ephesus).	*Παραχρῆμα δὲ ὥρμησεν ὁ βασιλεὺς πρὸς τοὺς ἁγίους].*		Et abjecto sacco, quo erat indutus, jussit currus et equites praeparari.
13.	*Ἦλθον* (S *ἦλθε*) *δὲ μετὰ τοῦ βασιλέως* [*ἄπειρα*] *πλήθη* (S + *πολλὰ καὶ ἄπειρα*) *εἰς Ἔφεσον ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως* (S *ἀπὸ Κων. εἰς Ἐφ.*).	*Ἦλθε δὲ μετὰ τοῦ βασιλέως Θεοδοσίου ἄπειρα πλήθη ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως εἰς Ἔφεσον.*	Et cum summa festinatione properans abiit in Constanti*nopolim ad urbem Ephesiorum* (2ª) civitatis.

9. Et non est exstincta lucerna confessionis meae ex lampade patrum meorum Constantini dilecti Christi.“	*Καὶ οὐκ ἐσβέσθη ὁ λύχνος τῆς ὁμολογίας μου ἐκ τῆς λαμπάδος τῶν πατέρων μου Κωνσταντίνου τοῦ φιλοχρίστου καὶ Θεοδοσίου τοῦ ἐμοῦ πάππου.“*	*Καὶ οὐκ ἐσβέσθη ὁ λύχνος τῆς ὁμολογίας μου ἐκ τῆς ἐλπίδος τῶν πατέρων μου Κωνσταντίνου τοῦ φιλοχρίστου.“*	Gratias tibi ago, qui non permisisti lucernam confessionis meae tetris assertionum caliginibus obvelari.“
10.			
11.			
12. Et ibat (L ivit) cum curribus suis cum multa festinatione de Constantinopoli in (L ad) Ephesum.	*Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀπῆλθε μετὰ τῶν ἁρμάτων αὐτοῦ ἐν πολλῇ σπουδῇ ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως εἰς Ἔφεσον.*	*Καὶ ἀπῆλθε μετὰ τῶν ἁρμάτων αὐτοῦ μετὰ σπουδῆς ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως εἰς Ἔφεσον.*	Et haec dicens, ascensis equitibus, cum summa festinatione venit ad Ephesum.
13.			

14. Und die ganze Stadt kam heraus dem Könige entgegen *samt den Bischöfen [und Patriziern* (*Pros* = und der Bischof des Bezirks und die Patrizier) (*Sach om:* der Stadt)] (*Par* + die dort sich getroffen hatten und hingekommen waren, um dieses Wunder zu sehen).	*Ἐξῆλθε δὲ εἰς ἀπάντησιν τοῦ βασιλέως* (S + *Θεοδοσίου*) *πᾶσα ἡ πόλις μετὰ* [*καὶ τοῦ ἀρχιεπισκόπου*] (S *τῶν ἐπισκόπων καὶ τῶν πρώτων τῆς πόλεως*) *καὶ οὕτως ἀνέβησαν εἰς τὸ σπήλαιον πρὸς τοὺς ἁγίους* [*μάρτυρας*	*Ἐξῆλθε δὲ εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ πᾶσα ἡ πόλις μετὰ τοῦ ἐπισκόπου.*	In occursum ejus *egressa est universa multitudo* (2[a]).
15. Und sie (*Sach:* + kamen und) *zogen hinauf zu den Bekennern nach der Höhle auf dem Berge Anchilos* (*Pros:* Und sie kamen zur Höhle).	*ἐν τῷ ὄρει Μοχλῷ*].	*Καὶ οὕτως ἀνέβησαν εἰς τὸ σπήλαιον πρὸς τοὺς ἁγίους μάρτυρας.*	Ascenderuntque omnes cum Theodosio imperatore ad speluncam, ubi erant sancti in monte Chelii.
16. Und die Bekenner eilten dem König entgegen.	*Ἐξῆλθον δὲ οἱ ἅγιοι* [*ἐκ τοῦ σπηλαίου*] *εἰς ἀπάντησιν τοῦ βασιλέως καὶ* [*ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν*] (S *προσηγόρευσαν αὐτόν*).	*Ἐξῆλθον δὲ καὶ οἱ ἅγιοι ἐκ τοῦ σπηλαίου εἰς ἀπάντησιν τοῦ βασιλέως,*	Egressi autem sancti viri de speluncа in occursum imperatoris,
17. Und (*Sach* + es; *om: bei seinem Anblick*) *erglänzte die Haut ihrer Gesichter* (*Pros:* sie freuten sich sehr über ihn).	[*Καὶ ἦσαν λάμποντα τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς φῶς.*	*καὶ ἔλαμψαν τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς τὸ φῶς.*	resplendueruntque ut sol in conspectu totius populi.

14. Et egressa est omnis civitas in occursum ejus et episcopus cum primatibus civitatis.	*Καὶ ἐξῆλθε πᾶσα ἡ πόλις εἰς συνάντησιν* (R *ἀπάντησιν*) *αὐτοῦ καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἅμα τῶν πρώτων τῆς πόλεως.*	*Καὶ ἐξῆλθε πᾶσα ἡ πόλις εἰς συνάντησιν αὐτοῦ μετὰ τοῦ ἐπισκόπου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ.*	Episcopus autem cum praefecto et omni multitudine civitatis exiit in occursum imperatoris.
15. Et ascenderunt ad sanctos martyres in spelunca, quae est in monte Caelio.	*Καὶ ἀπῆλθον* (R *ἀνῆλθεν*) *πρὸς τοὺς ἁγίους μάρτυρας ἐν τῷ σπηλαίῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ ὄρει Χιλέῳ.*	*Καὶ ἀνῆλθον πρὸς τοὺς μάρτυρας εἰς τὸ ὄρος τὸ Χιλέον.*	Ascendentibus autem illis in montem,
16. Et egressi sunt sancti martyres in occursum imperatoris.	*Καὶ τούτου γενομένου ἐξῆλθον οἱ ἅγιοι μάρτυρες εἰς ἀπάντησιν τοῦ βασιλέως.*	*Καὶ ἐξῆλθον οἱ ἅγιοι μάρτυρες εἰς ἀπάντησιν τοῦ βασιλέως.*	egressi sunt sancti martyres in obviam Augusti;
17. Et mox, ut viderunt eum, splenduerunt facies eorum tamquam sol.	*Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔλαμψαν τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς ὁ ἥλιος.*	*Καὶ ὡς εἶδον αὐτόν, ἔλαμψαν τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς ἥλιος.*	et factae sunt facies eorum tamquam sol in virtute fulgens.

18 Und der König trat hinein und fiel auf sein Angesicht vor ihren Füssen nieder;	*Καὶ εἰσελθόντων αὐτῶν ἐν τῷ σπηλαίῳ] εἰσῆλθε* (S + *δὲ*) *καὶ ὁ βασιλεὺς* (S + *εἰς τὸ σπήλαιον*) *καὶ* [*προσέπεσε*] (S *προσεκύνησεν αὐτοῖς*) [*τοῖς ποσὶν αὐτῶν*].	*Καὶ προσέπεσεν ὁ βασιλεὺς τοῖς ποσὶ τῶν ἁγίων. — Καὶ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας αὐτῶν ἀνέστησαν αὐτόν.*	Et corruit imperator coram eis, glorificans et benedicens Deum.
19. und er umarmte sie und er weinte an ihrem Halse.	*Καὶ* [*ἀναστὰς περιεπτύξατο αὐτοὺς καὶ ἔκλαυσεν*] *ἐπὶ* (S *περὶ*) *τοὺς τραχήλους αὐτῶν* (S + *ἐπιπεσὼν ἔκλαυσεν*).	*Καὶ ἀναστὰς περιεπτύξατο αὐτοὺς καὶ ἔκλαυσεν ἐπὶ τοὺς τραχήλους αὐτῶν.*	Salutatisque illis, ingressus est speluncam cum eis, in qua erant, atque amplectens eos deosculabatur et flebat super cervices singulorum,
20. Und er setzte sich ihnen gegenüber *auf den Staub* der (*Pros:* die) Erde.	[*Καὶ οὕτως ἐκάθισεν ὁ βασιλεὺς καὶ πάντες ἐπὶ τὴν γῆν.*	*Καὶ οὕτως ἐκάθισαν πάντες.*	
21. Und er betrachtete sie *und pries Gott* (*Pros:* sprach)	*Καὶ ἠτένιζεν εἰς αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς*] *καὶ ἐδόξαζε τὸν Θεόν.*		
22. [Und *es erzitterte sein Herz vor Dank, indem er sprach* (*Pros:* sagte; *Sach:* indem sein Herz erzitterte vor Dank, sprach er zu ihnen)] (*Par:* indem sein Herz erbebte bei der Danksagung seiner Zunge, wobei er zu ihnen sprach):	*Καὶ* [*ἡ καρδία αὐτοῦ*] *ἠγαλλιᾶτο* (S + *τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*) [*ἐν ἐξομολογήσει καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ βασιλεύς*:	*Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ βασιλεύς*:	dicebatque eis:

18. Et ingressus est imperator et cecidit ante eos.	*Τότε οὖν εἰσῆλθεν ὁ βασιλεὺς σὺν αὐτοῖς ἔνδον τοῦ σπηλαίου καὶ ἔπεσεν ἔμπροσθεν αὐτῶν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ περιεπλάκη αὐτοῖς.*	*Καὶ εἰσελθὼν ὁ βασιλεὺς ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἑαυτοῦ καὶ προσεκύνησεν αὐτοῖς.*	Ceciditque Augustus in terra, et adoravit eos, glorificans Deum.
19. Et amplexus (L amplexatus) est eos et super cervicem uniuscujusque flebat.	(R + *καὶ*) *Εἶθ' οὕτως ἔπεσεν εἰς τὸν τράχηλον ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν καὶ ἔκλαιεν.* .	*Καὶ ἐπιπεσὼν εἰς τὸν τράχηλον ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἔκλαυσεν.*	Et surgens, osculavit eos ac flevit super collum uniuscujusque eorum dicens:
20.			
21. (L + et intendebat in eos et glorificabat Deum).	*Καὶ προσεῖχεν αὐτοῖς καὶ ἐδόξαζε τὸν Θεόν.*	*Καὶ προσέσχεν αὐτοῖς καὶ ἐκέτευε τὸν Θεόν.*	
22. Et cor ejus exsultabat (L + in confessione) et dicebat ad eos:	*Ἡ δὲ καρδία αὐτοῦ ἠγαλλιᾶτο ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῆς πίστεως αὐτῶν καὶ ἔλεγε πρὸς αὐτούς:*	*Καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ ἠγαλλιᾶτο ἐν τῇ ὁμολογίᾳ αὐτοῦ καὶ ἔλεγε πρὸς αὐτούς:*	

23. „Auf euren Anblick schaue ich hin, wie auf den König Christus, als er den Lazarus rief und [er aus dem Grabe hervorging] (*Par:* und ihn aus dem Grabe hervorgehen liess),

„Κύριοί μου, ἐν τῇ ὀπτασίᾳ ὑμῶν δοκῶ τὸν βασιλέα Χριστὸν ὁρᾶν, ὅτε ἐκάλεσε τὸν Λάζαρον καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ μνημείου.

„Κύριοί μου, ἐν τῇ ὀπτασίᾳ ὑμῶν δοκῶ τὸν βασιλέα Χριστὸν ὁρᾶν, ὅτε ἐκάλεσε τὸν Λάζαρον καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ μνημείου.

„Ita vultus vestros intueor, veluti videam Christum Dominum, cum evocaret Lazarum a monumento.

24. und wie wenn ich bereits *seine Stimme hörte bei der* (*Pros:* in meinem Sinne hörte und sähe die: *Sach Par:* seiner [herrlichen]) Wiederkunft (*Sach om:* in seiner Herrlichkeit), wenn aus den Gräbern die Toten herausgehen (*Par:* auferstehen) ihm entgegen (*Sach:* vor seiner Stimme die Toten auferstehen) ohne Zögern [*Pros* + wie im Augenblicke, beim Horne, das durch den Erzengel ertönt vom Himmel her ohne Zögern]."

Καὶ οὕτως εἰμὶ ὡς ἀκούων τῆς φωνῆς αὐτοῦ τῆς ἁγίας ἐν τῇ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ, ὅτε ἐξέρχονται οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν μνημάτων ἄφθαρτοι εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ].“

Καὶ οὕτως εἰμὶ ὡς ἀκούων τῆς φωνῆς αὐτοῦ τῆς ἁγίας ἐν τῇ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ, ὅτι ἐξέρχονται οἱ νεκροὶ εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ ἄφθαρτοι.“

Et nunc manet exultatio cordi meo, tamquam vocem ejus audiam, quando evocare dignabitur mortuos a monumento. Et tunc qui audierint, vivent, sicuti jam ipso auxiliante in praesentiarum de vobis fieri cernimus."

23. ..Sic (L siquidem video vos) vos video ante me tamquam si video (L vidissem) regem [Christum] Dominum Deum nostrum (L + Jesum Christum), cum revocaret Lazarum de monumento.

„Μακάριοι ὑμεῖς ὡς ἀληθῶς καὶ τρισμακάριοι, ὅτι ὁρῶν ὑμᾶς ἔμπροσθέν μου οὕτως εἰμί, ὡς ὅτι ὁρῶ τὸν βασιλέα Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, ὅτε ἐφώνησε τὸν Λάζαρον, καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ μνημείου τεταρταῖος.

„Ὁρῶν ὑμᾶς οὕτως εἰμί, ὡς ὁρῶν τὸν βασιλέα Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, ὅτε ἐκήρυξε τὸν Λάζαρον καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ τοῦ μνημείου.

„Sic video facies vestras, tamquam si videam Dominum meum Jesum Christum, quando vocavit Lazarum de monumento,

24. Et nunc tamquam audiens sum vocem ejus in praesentia gloriæ ejus, quando egredientur (L regrediuntur) in occursum ejus mortui incorrupti.“

Ἀπὸ τοῦ νῦν ὡς ὅτι ἀκούων εἰμὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἐν τῇ μεγάλῃ παρουσίᾳ τῆς φοβερᾶς αὐτοῦ δόξης, ὅταν ἐξέρχωνται εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ ἄφθαρτοι οἱ νεκροὶ πάντες.“

Ἀπὸ τοῦ νῦν ὡς ἀκούων εἰμὶ τῆς φώνης αὐτοῦ, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἐξέρχωνται οἱ νεκροὶ ἄφθαρτοι.“

cui immensas gratias refero, quod non fraudavit me spem resurrectionis.“

25. Und es sprach Maximilianus zum König: „[Darum] so bleibe (*Par:* denn) in Frieden in der Rechtschaffenheit (*Sach:* Vollkommenheit) deines Glaubens!

Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Μαξιμιλιανὸς εἶπεν τῷ βασιλεῖ: „Ἀπὸ τοῦ νῦν (S + ἔτι καὶ ἔτι) διαμένει ἡ βασιλεία σου ἐν τῇ βεβαιότητι τῆς πίστεώς σου.

Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Μαξιμιλιανὸς εἶπε τῷ βασιλεῖ: „Ἀπὸ τοῦ νῦν διαμένει ἡ βασιλεία σου ἐν τῇ βεβαίᾳ στερεώσει τῆς πίστεώς σου.

Sanctus vero Maximianus dixit imperatori: „Benedicat tibi Deus omnipotens! Nunc et deinceps maneat in pace imperium tuum et in fortitudine fidei tuae!

26. Und Christus Jesus, der Sohn Gottes, möge Eure Majestät *in seinem Namen* bewahren vor den (*Sach:* der) Beunruhigungen des Bösen!

Καὶ Ἰησοῦς (S + ὁ) Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος φυλάξει τὴν βασιλείαν σου ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐκ τοῦ (S παντὸς) πειρασμοῦ [καὶ τῶν σκανδάλων τοῦ πονηροῦ].

Καί ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος διαφυλάξει τὴν βασιλείαν σου ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐκ τῶν πειρασμῶν καὶ σκανδάλων τοῦ διαβόλου.

Custodiat Dominus Jesus Christus imperium tuum in nomine sancto suo eruatque a temptationibus et a laqueo vel ab omni infestatione nequissimi satanae!

27. *Es sei dir aber* (*Par* + dies) *anvertraut* (*Pros:* Aber wisse), dass unser Herr um deinetwillen uns (*Sach om:* aus dem Staube) auferweckt hat vor dem grossen Tage der Auferweckung [*Par* + damit du fest werdest in der Wahrheit und wahrhaftig glauben sollst, dass es eine Auferstehung für die Toten gibt].

Καὶ πίστευσον ἡμῖν (S μοί), ὅτι ἕνεκεν σοῦ ἐξήγειρεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ χώματος τῆς γῆς [ἔμπροσθέν σου εἰς πίστωσιν τῆς μελλούσης ἡμέρας τῆς ἀναστάσεως.

Καὶ πίστευσον ἡμῖν, ὅτι ἕνεκεν σοῦ ἐξήγειρεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ χοὸς τῆς γῆς ἔμπροσθεν τῆς μελλούσης ἡμέρας τῆς ἀναστάσεως.

Crede igitur nobis, quoniam propter te resuscitavit nos Deus a terra ante diem magnum resurrectionis, ut credas sine dubitatione, quoniam est vera resurrectio mortuorum!

25. Et dixit Maximianus imperatori: „At (L ad) nunc permaneat in pace imperium tuum et in fortitudine fidei tuae!

Εἶπε δὲ Μαξιμιλιανὸς τῷ βασιλεῖ: „Γνωστόν σοι ἔστω, ὦ βασιλεῦ, ὅτι ἀπὸ τοῦ νῦν διαμένει ἐν εἰρήνῃ ἡ βασιλεία σου ἐν τῇ στερεώτητι τῆς πίστεώς σου

Εἶπε δὲ Μαξιμῖνος τῷ βασιλεῖ: „Ἀπὸ τοῦ νῦν διαμένῃς ἐν τῇ εἰρήνῃ τῆς βασιλείας σου καὶ ἐν τῇ ἐλπίδι τῆς πίστεως σου.

Maximianus autem respondit:

26. Jesus Christus Filius Dei viventis custodiat imperium tuum in nomine suo a tentationibus et laqueis Satanae!

Καὶ Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶτος φυλάττει τὴν βασιλείαν σου ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἀπὸ τῶν πειρασμῶν καὶ τῶν σκανδάλιον τοῦ Σατανᾶ.

Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος φυλάξει τὴν βασιλείαν σου ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τῶν πειρασμῶν καὶ ἀπὸ τῶν σκανδάλων.

27. Et crede nobis, quoniam propter te suscitavit nos Deus a terra ante diem magnum (L magnam) resurrectionis, ut credas sine dubitatione, quoniam est resurrectio mortuorum.

Πίστευσον δέ, ὅτι διὰ σὲ καὶ τὸν πόθον, ὃν ἔχεις πρὸς αὐτόν, ἀνέστησεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐκ τῆς γῆς πρὸ τῆς μεγάλης ἡμέρας τῆς ἀναστάσεως, ἵνα πιστεύσῃς κατὰ ἀκρίβειαν, ὅτι ἔστιν ἀνάστησις νεκρῶν. Καὶ διὰ τοῦτο ἀνέστημεν καὶ ἐζήσαμεν νῦν.

Καὶ πίστευσον ἡμῖν, ὅτι διὰ σὲ ἀνέστησεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως, ἵνα πεισθεὶς κατὰ ἀκρίβειαν, ὅτι ἔστιν ἀνάστασις νεκρῶν. Καὶ ἀνέστημεν καὶ ἐζήσαμεν.

„Scito, imperator, quia ad confirmandam fidem tuam nos Dominus resurgere jussit. Ergo jugiter fidens in eum et cognosce, quia fiet resurrectio mortuorum, cum nos hodie videas post resurrectionem loqui tecum atque enarrare magnalia Dei."

Gloria Martyrum: Surrexit, gloriose auguste, haeresis, quae populum christianum a Dei promissionibus conatur evertere, ut dicant non fieri

28. Denn (*Sach:* aber) wie das Kind, solange es im Leibe seiner Mutter verweilt (*Sach:* ist), keine Empfindung hat weder für Ehre noch für Schande, *weder für Hoheit noch für Niedrigkeit* (*Sach:* Hunger?), *und dann, wann es zur Welt kommt, nicht Empfindung hat,* für Leben und Tod (*Par:* Lebendigen und Toten), so waren (*Par:* schliefen) auch wir still und ruhig (*Sach:* schlummernd), wie solche, die ohne Sorge (*Pros:* Leben) schlafen."

Ἐξήσαμεν γὰρ ὥσπερ βρέφος, ὃ ἐστιν ἐν κοιλίᾳ μητρὸς αὐτοῦ, ὃ οὐκ αἰσθάνεται οὔτε εἰς τιμὴν οὔτε εἰς ἀτιμίαν οὔτε ἐν κόπῳ οὔτε ἐν ἀνέσει καὶ ζῶν οὐκ αἰσθάνεται, εἰ ἐν τινῖς ζῶσιν ἢ ἐν τοῖς τεθνεῶσίν ἐστιν· οὕτως ἦμεν καὶ ἡμεῖς ἀναπανόμενοι καὶ ἡσυχάζοντες ὡς οἱ κοιμώμενοι καὶ μηδενὸς αἰσθανόμενοι"].

*Ἐξήσαμεν γὰρ ὥσπερ τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, ὅτι οὐκ αἰσθάνεται οὔτε εἰς τιμὴν οὔτε εἰς ἀτιμίαν καὶ ζῶν οὐκ αἰσθάνεται, οὔτε ἐν τοῖς ζῶσιν, οὔτε ἐν τοῖς τεθνεῶσιν οὕτως ἤμεθα καὶ ἡμεῖς ἀναπεπαυμένοι καὶ ἡσυχάζοντες."

Nos vero ita in loco speluncae quievimus, nihil sentientes tamquam infans in utero matris suae, qui nullum metum, nullum sentit laborem, neque injuriam; neque sustinet ullam molestiam inquietudinis, sed tantum vivit, nullum pertimescens periculum mortis: sic vivimus latentes atque viventes, immo etiam dormientes, nihil tamen periculi sustinentes."

28. Et resurreximus et viximus (L reviximus). Et (L etenim) ut infans est in utero matris suae, non sentiens neque honorem neque inhonorificentiam, neque laborem neque injuriam neque requiem, et vivit non sentiens neque vitam neque mortem: sic (L + quippe) fuimus (L + nos) viventes atque jacentes et dormientes et non sentientes."

Καὶ γὰρ ὥσπερ τὸ βρέφος ἐστὶν ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρὸς αὐτοῦ μὴ αἰσθανόμενον μήτε τὴν τιμὴν μήτε τὴν ἀτιμίαν, μήτε τὸν κόπον μήτε τὴν ὕβριν, μήτε τὴν ἀνάπαυσιν, καὶ ἔστι ζῶν μὴ αἰσθανόμενον, οὕτως ἦμεν καὶ ἡμεῖς ζῶντες καὶ μὴ κινούμενοι κοιμώμενοι καὶ μὴ αἰσθανόμενοι."

Καὶ ὥσπερ τὸ βρέφος ἐστὶν ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, μὴ αἰσθανόμενον μήτε τιμὴν μήτε ἀτιμίαν, μήτε τὸν κόπον μήτε τὴν ὕβριν, μήτε τὴν ζωὴν μήτε τὸν θάνατον· οὕτως καὶ ἡμεῖς ἤμεθα κοιμώμενοι καὶ μὴ αἰσθανόμενοι."

resurrectionem mortuorum. Ergo ut scias, quia omnes juxta Apostolum Paulum repraesentandi erimus ante tribunal Christi, idcirco jussit nos Dominus suscitari et tibi ista loqui. Vide ergo, ne seducaris et excludaris a regno Dei!

II. Sektion.

Spätere Entwickelung der Siebenschläferlegende.

Cap. I. Verschiedene Zeugen für die Siebenschläferlegende.

I. Lateinische Chronisten.

1. Paulus Diaconus (= Cassinensis, Levita, Warnefridi, † 13. Apr. 797), *Historia Gentis Langobardorum* (Migne, P. L. XCV, 433—672). G. Waiz, in: *Mon. Germ. hist. Script. rer. Langob.* 1878, 45—187) lib. I. cp. 4; cfr. AA. SS. 375 nr. 1; Koch 107 s.; Bessarione 545 s. — cfr. *Deutsche Sagen der Brüder Grimm* II, pg. 29, nr. 391. Reinbrecht 14 s. Karajan XI.

In extremis Circium (?) versus Germaniae finibus, in ipso Oceani littore *(Cluverius, Germania antiqua, lib. 3. cp. 41: in Norvegia)*, antrum sub eminenti rupe conspicitur, ubi septem viri (incertum ex quo tempore) longo sopiti sopore quiescunt, ita illaesis non solum corporibus, sed etiam vestimentis, ut ex hoc ipso, quod sine ulla per tot annorum curricula corruptione perdurant, apud indociles easdem et barbaras nationes venerationi habeantur. Hi denique, quantum ad habitum spectat, Romani esse cernuntur. Et *(alii*: E) quibus dum unum quidam cupiditate stimulatus vellet exuere, mox ejus, ut dicitur, brachia aruerunt, poenaque sua ceteros proterruit, ne quis eos ulterius contingere auderet. Videris, ad quem eos profectum per tot tempora providentia divina conservet. Fortasse horum quandoque, quia non aliter nisi Christiani esse putantur, gentes illae praedicatione salvandae sunt. — Huic loco Scritobini vicini sunt, qui etiam aestatis tempore nivibus non carent. —

Dasselbe Wunder berichtet auch Bischof Olaus Magnus von Upsala *(Historia Gentium Septemtrionalium*, Basel 1567, lib. 1., cp. 3. *De septem fratribus alienigenis)* aus Paulus Diaconus und erwähnt im Anschluss daran die Ephesinischen

Siebenschläfer (nach Sigebert Gemblacensis) als von den genannten verschiedene Schläfer. Antonius Possevinus Junior aus Mantua verwechselt diese beiden Gruppen miteinander in seinem Buche „Gonzaga“ (pg. 3 ss.), in welchem er den Ursprung dieser Familie beschreibt. Nach ihm soll Agimundus, der Sohn des Agio, der von Skandinavien stammte, diese Ephesinischen Siebenschläfer in ihrer Höhle gefunden (besucht?) haben: *„at eorum detectio in annum salutis 453 incidit, anno 38° Theodosii“*. — Possevinus redet hier wohl nur von der Auffindung dieser Jünglinge zur Zeit des Theodosius.

Wie kommt übrigens Warnefrid darauf, diese Sage, welche manche Berührungspunkte mit der moslemitischen Tradition über die Reisen zur Siebenschläferhöhle gemeinsam hat, nach dem äussersten Norden zu verlegen? Die Brüder Grimm vermuten, und dies wohl auch nicht ohne Grund, dass der Ausdruck *„germani“* nicht als *„fratres“*, sondern als *„Deutsche“* aufgefasst wurde. Dies war vielleicht um so eher möglich, als ja sonst diese Jünglinge zunächst nicht als leibliche Brüder, sondern nur als „pueri“ aufgefasst wurden. Iken (pg. 305) meint jedoch, dass die orientalische Legende über Italien nach Gallien und von da nach Deutschland und dem Norden gewandert sei. Auf indogermanische Mythen, wie etwa auf den Kult des Siebengestirns sich zu berufen, wie Koch es tut (pg. 108), ist wohl zu gewagt.

2. Die Turonensischen Siebenschläfer: Zur Erklärung der obigen Legende berufen sich verschiedene, wie Koch (pg. 108), Baronius (Martyrologium) und andere gerne auf den angeblichen Brief des Gregor von Tours an den Erzbischof Sulpicius von Bourges über die Siebenschläfer in Marmoutiers (Fest am 12. Nov., Martyrol. Gall. 26. Sept.: Migne, P. L. LXXI, 1106—1116; Ruinart 1270—1282; AA. SS. 375, nr. 3).

Die Namen dieser Siebenschläfer sind: *Clemens, Primus, Lactus (alii: Cletus), Theodorus, Gaudens, Quiriacus, Innocentius*, und zwar sollen sie Verwandte des hl. Martin von Tours gewesen sein. Diese Legende, die in elegantem Latein ge-

schrieben und an der Gregor von Tours wohl unschuldig ist, dient eigentlich einem ganz anderen Zweck als dem, das Leben dieser Siebenschläfer zu beschreiben. Das Ganze ist nichts anderes als ein Lobhymnus auf die Familie des hl. Martin, dessen Stammbaum und Jugendgeschichte in demselben gegeben wird, und der somit eigentlich nur die Ergänzung zu dessen Vita (von Severus) bildet. Um das Lob dieses Heiligen in besonderem Lichte erscheinen zu lassen, wird auch dessen nächste Verwandtschaft als das Vorbild aller Heiligkeit und Tugend hingestellt.

Interessant ist hier vor allem der Stammbaum des hl. Martin:

Amnarus *(Aumarus, Ainarus, rex Hunnorum)*: Florus, Martinus, Amnarus.

Florus *(uxor: Brichildis, filia Chut, regis Saxonum)*: Florus, Hilgrinus, Amnarus.

Florus jun. *(uxor: neptis Constantini M.)*: Florus = S. Martinus.

Hilgrinus: Clemens, Primus, Laetus, Theodorus.

Amnarus: Gaudens, Quiriacus, Innocentius.

Diese Jünglinge lebten mit zwei Dienern einsam für sich, Gott und den Armen dienend, von der Welt als Heilige verehrt und als Ratgeber und Helfer von allen aufgesucht. Um Gott ungestörter dienen zu können, verlassen sie die Heimat und suchen ihren Onkel S. Martinus auf, der unterdessen Bischof von Tours geworden war, um sich von ihm den Segen zu erbitten zu einer Wallfahrt nach Rom und Palästina mit dem Rückweg über Compostella. Reich mit Reliquien versehen, kehren sie nach fünf Jahren wieder zu S. Martin zurück, welcher ihnen das Mönchskleid gibt, eine nahegelegene Höhle als Klösterlein anweist und sie teils zu Priestern, teils zu Diaconen und Subdiaconen weiht. Sechzehn Jahre können sie mit ihm noch leben und nach dessen Tode (397 oder 401) noch weitere 25 Jahre unter den Äbten Gualbertus und Aicardus. Da erscheint ihnen am Tag nach seinem Feste, das damals auf einen Samstag fiel, S. Martin, ihnen den bevorstehenden Tod vorausverkündend. Sie sollen am folgenden Tage der Messe zu

Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit noch beiwohnen und dabei die heilige Communion empfangen, weil sie dann miteinander entschlummern werden. Wie es verkündet, ist es geschehen. Infolge der Frische ihres Aussehens nach ihrem Entschlafen wurden sie aber nicht für Tote, sondern für Schlafende gehalten und von einer ungeheueren Menge, Gesunden und Kranken, aufgesucht. Am siebenten Tage endlich wurden sie dann in ihrer Höhle vom Abt Aicard und dem herbeigeeilten Bischof Briccius von Tours beerdigt. —

Diese Legende, die auf historischer Wahrheit beruhen kann, hat — und zwar wohl nur zufällig — mit der eigentlichen Siebenschläferlegende nur die Siebenzahl und den einzigen Namen Quiriacus gemeinsam. Es handelt sich hier wahrscheinlich um sieben Ordensmänner, die nach einem heiligen Leben selig im Herrn entschlafen sind. — Wer der Verfasser dieser Legende ist, lässt sich jetzt nicht mehr bestimmen. Irgend ein Mönch aus der Gegend von Tours, wenn nicht vom Kloster Marmoutiers selbst, ein Verehrer des hl. Martin, wird es wohl gewesen sein. Und um für seine Legende Glauben zu erwirken, nimmt er seine Zuflucht zu Gregor von Tours, der ja eine Siebenschläferlegende geschrieben hatte; übrigens erbringt der Verfasser dadurch wenigstens indirekt den Beweis dafür, dass Gregor eine solche geschrieben, wenn auch dieselbe ersterem wohl nie zu Gesichte gekommen war. Und da mit dieser neuen Legende der hl. Martin verherrlicht werden soll, lässt der Mönch denselben Gregor durch Sulpicius Severus, der ja die Vita S. Martini verfasst, auffordern, dieser neuen Legende nachzuforschen; und nachdem alles durchsucht, lässt er denselben Gregor diese Legende in Marmoutiers entdecken.

Übrigens scheint diese Legende ziemlich jung zu sein, da die Handschriften dieser Legende meist nur jüngeren Datums sind (XIII.—XVI. Jh.; cfr. die Handschriften in Tours 157, 483, 214, 1008, 1021, 1379; Paris 5334, 9732; Brüssel 428 bis 442). Dreves (Analecta Hymnica XLIV, pg. 110ss.) druckt zwei Hymnen zu Ehren dieser Heiligen ab, die aus dem Martinskloster zu Marmoutiers stammen, und zwar aus dem Missale (gedr. 1508) der dortigen Kirche. —

Eine Beeinflussung jenes merkwürdigen Berichtes des Warnefrid durch diese letztere Legende ist wohl schon deswegen ausgeschlossen, weil zwischen den beiden Legenden auch nicht die leisesten Berührungspunkte gegeben sind, dann wohl auch noch aus dem Grunde, dass die Legende der Turonensischen Siebenschläfer doch sicher jüngeren Ursprungs ist und auch nie eine eigentliche Verbreitung gefunden zu haben scheint.

Wenn vielleicht die obengenannte Verwechslung auf Grund des Wortes *„germani"* nicht zugelassen wird, so kann etwa auch eine Umtaufung der muhamedanischen Sagen über den Besuch bei den Siebenschläfern angenommen werden. Und so mag dann aus dem äussersten Osten als Schauplatz der äusserste Norden entstanden sein. Übrigens ist auch der äusserste Westen nicht unberücksichtigt geblieben, da der arabische Geograph Edrisî (um 1152) von einer solchen Höhle mit den Siebenschläfern auch auf spanischem Boden, zu Loja in Andalusien, zu berichten weiss. Freilich zitiert er damit nur eine Volksanschauung, an welche er selbst nicht recht glaubt.

Als Kuriosum mag noch verzeichnet werden, dass in den fabelhaften *Gestis Caroli Magni ad Carcassonam et Narbonam* (dem sogenannten Philomena, 1237—1255, zugeschrieben; ed. Ciampi, Firenze 1823, pg. 16) ein Abt von Marmoutiers als einer der Siebenschläfer bezeichnet wird (cfr. d'Ancona pg. 351). Diese Notiz würde übrigens wenigstens einen *terminus ad quem,* vielleicht auch den *terminus a quo* der Abfassung der obigen Legende geben. Wie die oben genannten Handschriften, verweist auch diese Notiz auf das XIII. Jh. Der *Codex Bruxellensis* (saec. XIV/XV) des *Martyrologium Usuardi (Auctaria),* in welcher dieser Text (wohl erst nachträglich) eingeschrieben ist, bestätigt ebenfalls dieselbe Zeit.

Übrigens schweigen sich die Schriftsteller über diese Turonensischen Siebenschläfer so ziemlich aus; nur ein Joannes Maanus berichtet kurz von denselben *(Metropolitana Ecclesia Turonensis* 1667 pg. 18), wo er von deren Heiligtum in Marmoutiers spricht.

3. Episode aus dem Leben Eduards des Bekenners († 1066), berichtet von Ailred von Rie-

vaux († 1166) in seiner Lebensbeschreibung Eduards des Bekenners (Migne, P. L. CXCV pg. 737—790; cfr. Surius und AA. SS. zum 5. Januar; AA. SS. 378 nr. 17—20) und Wilhelm von Malmesbury († ca. 1142; AA. SS. 378; Migne, P. L. CXXIX, pg. 1204, lib II, § 225 = Hardy's Abdruck; cfr. Ausgabe W. Stubbs I. Bd. London 1887). Auch der Polyhistor Higden († 1363; *Polychronicon* lib. VI, cp. 28, in *Rer. Brit. medii aevi script., nr. 41)* berichtet diese Legende kurz nach dem Malmesburiensis (cfr. „74 Jahre werden sie auf der linken Seite ruhen"). Bloss nennt dieser als Kaiser von Konstantinopel einen Niketas. Geschichtlich ist ja weder der eine noch der andere, da um diese Zeit Konstantin IX. Monomachos (1042—1054) regierte. Deshalb vermutet Koch (p. 158) darunter den Empörer Maniakes, gegen welchen Konstantin zu kämpfen hatte. — Der Cod. Bruxell. (Martyrologium Usuardi Auctaria; cfr. oben pg. 87) hat diese Legende ebenfalls aufgenommen.

Als dieser König einmal an einem Ostertage, in der Rechten das königliche Scepter, die güldene Krone auf dem Haupte, in Westminster nach dem Gottesdienste beim Festmahle sass, *cum alii longam Quadragesimae inediam recentibus cibis compensantes acriter comederent,* zeigte sein sonst so ernstes Antlitz plötzlich die deutlichen Zeichen innerer Freude, begleitet von einem bei ihm ungewöhnten Lächeln. Erst als er nach dem Mahle die königlichen Insignien abgelegt, wagte es Graf Harold, ein Abt und ein Bischof, ihn um den Grund dieser plötzlichen Freude zu fragen. „War im Geiste nach Ephesus entrückt, habe dort im Berge Celion die Siebenschläfer gesehen, frischen Antlitzes, mit unverwestem Körper und unversehrten Kleidern, die schon seit 200 Jahren auf der rechten Seite lagen und nun sich plötzlich auf die linke umgewandt haben. 70 Jahre werden sie so liegen bleiben, und dann wird Gott jenes Volk schwer heimsuchen." Und da die Hofleute noch nie von jenen Männern gehört, erzählte ihnen dann der König die ganze Geschichte derselben. Um die Wahrheit dieser merk-

würdigen Begebenheit zu untersuchen, sandte der Graf einen Soldaten, der Bischof einen Kleriker und der Abt einen Mönch an den Kaiser Manichetes *(Maniches)* von Konstantinopel, welch letzterer die hohen Gesandten an den Bischof von Ephesus verwies. Und als sie nun in die Höhle kamen, fanden sie wirklich, dass sich die Jünglinge unterdessen umgewandt, obwohl man sie bisher auf der rechten Seite hatte liegen sehen. Tatsächlich hat Gott nicht lange darauf sein Volk schwer heimgesucht, wie es der König im fernen Westen am Ostertag beim Mahle vorausgesehen.

Dieselbe Geschichte findet sich in nur wenig veränderter Form in der alten Toskanischen Chronik des Amaretto Manelli († 1394; cfr. *Chronic. tosc.* 1733, praef. 9—12; — Negri, *Scritt. Fiorent.* 1722; Koch 158; d'Ancona, Sacre Rappres. II, 350 s.); und zwar soll sich dieselbe in der Türkei in einer Gegend, welche den Namen *Altoluogo* trägt (cfr. Beidhâwî: *Anadoli, = Anatolien)*, zugetragen haben.

Der Inhalt der Legende in dieser Chronik deckt sich zunächst mit den Hauptereignissen der Siebenschläferlegende, obwohl von einer Einmauerung nicht die Rede ist. Ihr Schlaf soll 200 Jahre gedauert haben. Als die Jünglinge nach den bekannten Ereignissen sich wieder in ihre Höhle begaben, um weiter zu schlafen, legten sie sich auf die linke Seite. Die Leute jener Gegend erbauten nun eine Kirche, und jene Schläfer schliefen weiter, 400 Jahre lang. Nun war da ein König in Ungarn, der niemals gelacht hatte. Als er aber eines Tages plötzlich sehr laut lachte, drang man so lange in ihn, bis er den Grund davon sagte: „Habe in einer Vision sieben hl. Männer gesehen, die in einer Höhle in der Türkei 600 Jahre geschlafen und nur ein einziges Mal erwacht seien. Dann aber haben sie sich wie vorher wieder auf die linke Seite gelegt. Eben jetzt haben sie sich nach rechts umgewandt. Darob habe ich lachen müssen." Eine Gesandtschaft an den Kaiser von Konstantinopel hat dann die Wahrheit dieses Gesichtes bestätigt gefunden. —

Beide Sagen behandeln dasselbe Grundmotiv: „Ein ernster König, der niemals gelacht, wird plötzlich dieser seiner alten

Gewohnheit untreu.“ Im übrigen decken sich beide Sagen ganz und gar miteinander, und die veränderten Zahlen und Örtlichkeiten tun nichts zur Sache. Auch hier wird man nicht irre gehen, wenn man eine orientalische (arabische) Überlieferung annimmt.

4. Wunderbericht des Mönches Reimer (saec. XII) im St. Lorenzkloster in Lüttich (Liège; AA. SS. 380 nr. 21.; Pezius, *Thes. Anecd. IV, pars 3, col. 38 s; cfr. Koch 160)*:

„Von langwieriger Krankheit derart geplagt, dass ich bis auf die Knochen abmagerte, wandte ich mich auf den Rat eines frommen Mitbruders an die hl. Siebenschläfer, deren Namen ich auf einen Zettel schrieb und mir dann um den Kopf band. Eine Vision liess mich diese Heiligen in der Herrlichkeit des Himmels schauen; ich musste aber dann noch sieben Tage lang schreckliche Schmerzen leiden. Nach Ablauf dieser Zeit wurde ich jedoch vollständig geheilt, worauf ich zum Danke den über sie verfassten (?) Hymnus (cfr. pg. 90) sang.“ -- Diese Legende beweist mit den schon oben genannten Handschriften, dass in dem besagten Kloster die Siebenschläfer sehr verehrt wurden.

5. Matthäus Palmerius († 1475; cfr. Koch 171), *Chronicon* (449—1449, Basel 1529, pg. 94 B): Er gedenkt unter dem Jahre 451, dem 39. Jahre des Theodosius, der Siebenschläfer.

6. Olaus Magnus, Bischof von Upsala († 1558), *Historia gentium septentrionalium* (lib. 1, cp. 3; ed. Rom 1555 und öfters): Er erwähnt diese Legende nach Paulus Diaconus und Sigebert von Gembloux.

7. Raphael von Volterra (= Maphaeus † 1521), *Commentarii urbani (Geographia, Anthropologia, Philologia,* eine Art Konversationslexikon, ed. Basel 1506; 1544, pg. 223, lib. 19; cfr. Koch 171 s.). Er stellt 4 Gruppen von Sieben-Heiligen zusammen:

1° Die Sieben Hebräischen Brüder mit ihrer Mutter (unter Antiochus; II. Macch. cap. 7);

2° Die Sieben Söhne der Symphorosa und des Getulius: *Crescentius, Julianus, Nemesius, Primitivus, Justinus, Stacteus und Eugenius* (unter Hadrian);

3° Die Sieben Söhne der Felicia (= Felicitas; unter Antonius): *Januarius, Felix, Philippus, Silvanus, Alexandrinus, Vitalis und Martialis;*

4° Die Siebenschläfer (11. Aug. scheinbar nach der Legenda Aurea).

8. Carlo Sigonio (1523—1584; cfr. oben pg. 83).

II. Liturgie.

1. Tag der Feier.

AA. SS. l. c. — Nilles, Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae 2 Bde. (Innsbruck 1897) — Princeps Maximilianus, Praelectiones de Liturgiis Orientalibus I (Freibg. i. B. 1908) — Synaxarium Constantinopolitanum, ed. Delehaye (Bruxelles 1902):

13. Jan.; 8. März; 20. Aug.: Abyssinier; cfr. Ludolphus, Comment. ad. Hist. Aeth. pg. 43).

18. Jan.: Armenier, in Verbindung mit Theodosius Magnus (Nilles II, 565 s.) — 24. Oct.: Fasti Armenorum.

25. Febr.: Kopten (Ludolf l. c.).

7. März: Syrische Maroniten (AA. SS. 377 nr. 12).

27. (28.) Juni: Die Lateiner (wohl aus Missverständnis mit den Sieben Söhnen der hl. Symphorosa).

27. Juli: Die Lateiner; Breviarium Gothicum (Migne, P. L. LXXXVI, 1339); Missale mixtum B. Isidori (Migne P. L. LXXXV, 801); Calendarium Mozarabicum (Migne P. L. LXXXV, 100).

2. Aug.: Synaxaria Selecta (Delehaye 866 s.: D Da Db K C Ce Cg).

4. Aug.: Typicon Sabae; Menologium des Sirlet; Menolog. Slavo-Russicum I (AA. SS. 376 nr. 7); Menolog. Graecum (Princeps. Max. 125 und 138); Synaxaria Selecta (pg. 865; Mc Mv Mr); Slav. Menol. (Nilles I, 233); Rumenisches Menol. (Nilles I, 203); Rhuten. Menol. (Nilles I, 423); Serbisch-griech.-orient. Menol. (Nilles I, 443); Menol. Graecor. Metric. (AA. SS. Maji I, xxxvii).

7. Aug.: Synaxaria Selecta (pg. 872: N).

10. Aug.: Martyrol. Hieronym. (ed. Achery, Spicilegium, Paris 1723, II, 16).

20. Aug.: Koptisch (Nilles II, 723s.): Epogomene, Mensis parvus: Commemoratio septem Fratrum habitantium in una spelunca (= *συνεφωγλοδυτοῦντες*).
1. Sept.: Syrische Melchiten (AA. SS. 378 nr. 23).
17. Oct.: G_2A.
22. Oct.: Menologium des Sirlet II; Menol. Slavo-Russ. II; Synaxarium Constantinop. (pg. 155); Menol. Graec.; G_1S; G_3; Synax. Selecta (pg. 155) II.
23. Oct.: Menol. Graecum des Basilius; G_1N; Synax. Selecta (pg. 157s.): Fa Fb BC Cc Cb Epitome.
24. Oct.: Armenisch (Nilles II, 615; cfr. pg. 566s.): Septem puerorum Ephesi qui in monte Oglos consummati sunt (= Dominica VII, Sabbato).
15. Nov.: L_2A.

2. Kirchliches Offizium.

1. Missale Rhotomagense, *jussu Archiepiscopi et Cardinalis Borbonii* (1585) *editum, post officium trium lectionum*:

Collecta: Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut populus tuus ad plenae devotionis affectum beatorum Martyrum tuorum Malchi, Maximiani, Martiniani, Dionysii, Johannis, Serapionis et Constantini natalitiis praeparetur et eorum patrocinio promerente plene capiat securitatis augmentum. P. D. N. (AA. SS. 378 nr. 15).

cfr. Breviarium Sarisburiense *(Salisbury; impressum 1499 Lovanii), Collecta*: Deus, qui gloriosos resurrectionis aeternae praecones septem Dormientes magnifice coronasti, praesta, quaesumus, ut eorum precibus resurrectionem sanctam, quae in eis mirabiliter praeostensa est, consequamur. P. D. N. (AA. SS. 378 nr. 15).

2. Petrus Damiani († 1072) in: *Carmina et Preces* = tom. IV. Op. p. 13; ed. Migne P. L. CXLV, pg. 950, nr. XCIXSS.

Oratio: Deus, qui in beatis martyribus tuis Maximiano, Malcho, Martiniano, Dionysio, Joanne, Serapione et Constantino futurae resurrectionis primitias suscitasti, da nobis sic a mundi perturbatione quiescere, ut ad coelestem vitam mereamur de terrae pulvere vigilare. P. D. N.

Collecta: Munera populi tui, quaesumus Domine, beatorum martyrum tuorum intercessione sanctifica, ac nos etiam per haec a peccatorum maculis clementer emunda. P. D. N.

Postcommunio: Coelestis mensae dapibus recreati, quaesumus, omnipotens Deus, ut nullis nos permittas erroribus decipi, quos per gloriosos septem martyres de beata resurrectionis gloria confirmasti. P. D. N.

3. The Prayer Book of Aedeluald the Bishop, commonly called the Book of Cerne (ed. *A. B. Kuypers*, Cambridge 1902).

In Epheso civitate in monte Celion requiescunt sancti septem dormientes, quorum ista sunt nomina: Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Serapion, Constantinus. Per eorum merita et piam intercessionem dignetur Dominus liberare famulum suum · N · de omni malo. Amen.

Domine Jesu Christe, qui somno deditus in mare a discipulis tuis excitari voluisti, per intercessionem sanctorum septem Dormientium, quorum corpora in monte Celion requiescunt, fac dormire hunc famulum tuum · N ·, ut convalescens a somno, quem amisit, tibi et sanctae Genitrici tuae Mariae sanctisque Martyribus tuis et omnibus Sanctis tuis grates referat. Qui vivis . . .

cfr. F. E. Warren *(The Antiphonary of Bangor* II 1895, 102); er verweist auf eine Handschrift (Ms. Reg. 2. A. XX, fol. 52, saec. XII; cfr. Harleian 7653), in welcher Gebete um Schlaf und um Stillung des Blutes zu den Siebenschläfern, zu Blasius und Cassius verzeichnet sind. Auch in den Gegenden, in denen sich Siebenschläfer-Kirchen nachweisen lassen, werden diese Heiligen in ähnlichen Anliegen angerufen.

Der weiten Verbreitung dieser Legende im Mittelalter ist es wohl zuzuschreiben, dass der Siebenschläfertag auch in den protestantischen Kalendarien genannt wird.

Andreas Hondorff, Pfarrherr zu Drössig, gibt in seinem *Calendarium Sanctorum et Historiarum* (1513, pg. 149; cfr. Koch 182) einen sehr knapp gehaltenen Auszug dieser Legende. Er zitiert *Vincentius von Beauvais, Henricus de Erfordia* (Hervordia, † 1370: *Liber de rebus memorabilioribus sive Chronica*, ed. Potthast, Göttingen, 1859, pg. 103; der Anfang dieser Chronik, bis

z. J. 687 fehlt). Merkwürdigerweise findet sich bei Hondorff zum Siebenschläfertag ein Hinweis auf den Sintflutsbericht (Genes. cp. 4); dies steht wohl im Zusammenhang mit dem Volksglauben, dass *„wie das Wetter am Siebenschläfertag, so es sieben Wochen dauern mag."*

Caspar Goldwurm, *Kirchenkalender* (Frankfurt a. M. 1576; cfr. Koch 182s.) berichtet ebenfalls kurz den Inhalt dieser Legende. Interessant ist hier, dass Goldwurm dieser Legende wohl als der erste einen allegorischen Charakter zuteilt: „Gott wollte damit anzeigen, dass er wohl eine Zeit lang wider das Wüten und Toben aller Tyrannen sein heiliges Wort und die Diener desselben verborgen und in guter Ruhe verschlossen liegen lasse, und zwar ohne alle Gebrechen, bis der Teufel die Tyrannen hinwegführt und Gott seiner Kirche Frieden verschafft. Dann aber kommt sein Wort wieder heran und wirkt gewaltig." Ferner verweist er auf sein Mirakelbuch (1557), in welchem er davon weitere Meldung getan habe.

Matthäus Dresser (Professor in Erfurt) gibt ebenfalls einen kurzen Auszug in seinem *Liber de festis et praecipuis anni partibus* (Lpz. 1584, fol. 79^{v} zwischen 22. und 24. Juni; spätere Ausgabe: Lemgoviae 1737, in Clausingii Juris publici Romanorum, Fasc. IV, pg. 453s.; cfr. Koch 165).

Thumm, Professor zu Tübingen (Anfang des XVII. Jh.; cfr. Karajan pg. XIV) soll in seiner Schrift *De festis diebus Christianorum et Judaeorum* (pg. 147) diese Legende ebenfalls berücksichtigen.

III. Kunstdenkmäler der Legende.

1. Gemma del Museo Vettori.

Koch 155s. 190s. — Bessarione (Roma 1897), *J Sette Dormienti* I pg. 316—325, 370—376, 447—453, 545—554; für die Gemma, vide pg. 549—552. — *Sanctorum Septem Dormientium historia ex ectypis Musaei Victorii expressa, dissertatione et veteribus monumentis sacris profanisque illustrata,* Romae (Pagliarini) 1741, 6—9; cfr. Bessarione 317: = opuscolo anonimo di Francesco Vettori (= Victorius Franciscus eques romanus,

obiit anno 1770: così il Catalogo Casanatense) — *Scoperta di un antico Oratorio presso la via Appia, dedicata all' arcangelo Gabriele ed ai Sette Dormienti;* memoria di Mariano Armellini, Roma (Poliglotta) 1871, pg. 14. — D'Ancona, Sacre Rappres. II 350. — Reinbrecht 4. Es ist unkontrollierbar, warum Reinbrecht einen Fr. Nic. Rudolfus als Verfasser der Schrift über die Gemma Vettori annimmt, die er auch bei Pagliariniano, statt bei Pagliarini, erscheinen lässt. — Rosweyde, *Martyrologium Adonis* (Rom 1745), welcher diese Gemme spätestens aus dem VIII. Jahrhundert stammen lässt.

Diese Gemme ist nirgends mehr aufzufinden; im Museo Cristiano (in der Biblioteca Vaticana), wohin das Museo Vettori später transferiert wurde, ist darüber weder in der Sammlung noch im Katalog etwas zu finden. Vettori gibt jedoch neben einer ziemlich eingehenden Studie über das Martyrium und den Kultus dieser Heiligen, sowie über die Formeln, womit deren Entschlafen in den verschiedenen Texten ausgedrückt wird, eine genaue Beschreibung der Gemme. Die Jünglinge *(imberbes)* werden alle als schlafend, teils liegend, teils sitzend dargestellt, und zwar befindet sich bei jedem ein Emblem sowie dessen Name: *Constantinus* (stehende Keule), *Maximianus* (längere Keule), *Joannes* (knorrige Keule), *Malchus* (Beil), *Martinianus* (Beil), *Serapion* (brennende Fackel), *Danesius* (eine mit einer Binde umwundene Keule = Balkennagel). — Vettori weist hier (pg. 75) auf die Namen in *Cod. Palat. Vatic. 177* und *Cod. Reg. Suesiae 711* hin. Leider gibt er nirgends in seiner Schrift eine Abbildung dieser Gemme, obwohl er sonst sehr viele andere abgedruckt hat.

Die Attribute dieser Martyrer erwecken indes den grössten Verdacht gegen die wahre Deutung dieser Gemme, da ja zu derartigen Marterwerkzeugen aus keinem der bekannten Texte auch nur der geringste Anlass gegeben wird. Wenn nun auch diese Gemme mit den Siebenschläfern in Verbindung gebracht worden ist, wie die Beifügung der Namen beweist, so muss man doch weit eher annehmen, dass es sich hier um eine

Verwechslung handelt, wie im Bessarione (pg. 551 s.) zur Genüge dargetan wird. Es handelt sich hier wohl um die Sieben Söhne der Symphorosa oder der Felicitas; von den ersteren heisst es: *Crescentio guttur ferro transfigitur; Juliano pectus confoditur; Nemesio cor transverberatur; Primitivo trajicitur umbilicus; Justinus membratim secatur; Stacteus telis configitur; Eugenius a pectore in duas partes dividitur* (18. Juli). Von den letzteren: *Januarius plumbatis caesus, Felix et Philippus fustibus contusi; Sylvanus ex altissimo loco praeceps dejectus est, Alexander, Vitalis et Martialis capite plectuntur* (10. Juli).

Eine derartige Verquickung der Legenden haben wir ja schon bei dem Diacon Theodosius gefunden, auf dessen Angaben diese Gemme wohl zurückgehen mag.

Auf dieselbe Darstellung, wie auf der Gemme, verweist ohne Angabe der Quelle Dr. E. Götzinger *(Reallexicon der deutschen Altertümer,* Lpz. 1885² s. v. „Heiligenverehrung" pg. 385). Als Dauer des Schlafes gibt er 196 Jahre an, als Tag des Entschlafens den 27. Juni (oder Juli).

2. Oratorium der Heiligen in Rom, das i. J. 1875 (?) in der Nähe der Via Appia entdeckt worden ist und den Siebenschläfern und dem Erzengel Michael geweiht war. Die Ausschmückung dieses Heiligtums mit Gemälden ist im Auftrage des Beno de Rapiza erfolgt, der im XI. Jahrhundert lebte (Koch 156; Gastaldis, Ausgabe des Surius, Turin 1875, VII, 52; Armelliani, cfr. oben pg. 140).

Es scheint, dass den Siebenschläfern im Orient und im Occident mehrere Kirchen geweiht waren, weil mit der Verbreitung ihrer Legende wohl auch ihr Kult an Ausdehnung gewonnen hatte und weil sie ja auch in mehreren Martyrologien einen Platz gefunden.

Abgesehen von der Kirche, die nach mehreren Texten (cfr. Zusammenstellung pg. 104) Theodosius über dem Grabe der Jünglinge errichtet haben soll und die von den bereits oben genannten Pilgern Theodosius und Willibald besucht wurde, haben auch da und dort tatsächlich Kirchen unter ihrem Namen existiert. Speziell für Ephesus bezeugt Gregor von Tours (Glor. Mart.) ein besonderes Heiligtum, indem

er sagt: *Viri autem usque hodie palliolis sericis aut carbasinis cooperti, in ipso loco requiescunt.* Für andere Gegenden bezeugt ein Jesuitenmissionär in Griechenland, Franziskus Richardus (AA. SS. 378 nr. 16), dass er auf der Insel Sant-Ereni im Aegaeischen Meere eine solche Kapelle gesehen: *Circa littus maris versus Aponomeriam cernitur sacellum ad honorem Septem Dormientium* (Historia gallica insulae Sant-Ereni, cp. 3).

3. Interessant ist nun, dass gerade in deutschen Landen die Siebenschläferlegende nicht bloss in vielen lateinischen Texten existiert, sondern dass auch mehrere Kirchen oder Kapellen unter dem Namen dieser Heiligen sich nachweisen lassen.

So existierte ehedem in der ehemaligen Reichsstadt Esslingen a. N. ausserhalb der Stadt an der Ebershalde eine Kapelle zu den Siebenschläfern, die i. J. 1515 eingeweiht wurde, nun aber längst abgebrochen ist. Ebenso befand sich eine weitere Kapelle in Stephansfeld bei Salem, und eine dritte, die ebenfalls nicht mehr vorhanden ist, in Berg bei Ravensburg, welch letztere Pfarrei von 1181—1803 zum Kloster Weingarten gehörte. Die darauf bezüglichen Literaturangaben (Beck, *Schwäbische Wallfahrten*, im *Schwäbischen Archiv* 1898; *Diözesan-Archiv von Schwaben* XXI, 1903, pg. 56 und XXIV, 1906, pg. 21), auf welche ich von befreundeter Seite in entgegenkommendster Weise aufmerksam gemacht wurde, konnten wegen mangelnder Nachschlagewerke leider nicht verfolgt werden.

Auch Bayern weist zwei Kapellen auf. Die eine befindet sich in Stegaurach bei Bamberg, welche i. J. 1692 (oder 96) erbaut wurde. Dieselbe soll nach der Sage (Jos. Ant. Eisenmann, *Geogr. Beschreibung des Bistums Bamberg*, 1833, pg. 111), von einem Fuhrmann erbaut worden sein, der an dem damals noch sehr sumpfigen Platze mit seinem Fuhrwerke stecken geblieben und der, die ganze Nacht hindurch in grösster Not und Lebensgefahr schwebend, gelobt haben soll, im Falle seiner Rettung diesen gefährlichen Platz einzuebnen und darauf eine Kapelle zu Ehren der Siebenschläfer errichten zu lassen.

Mit dieser Siebenschläferkapelle in Stegaurach beschäftigt sich sehr eingehend Anton Schuster, Redakteur des Bamberger Tagblattes, in *Alt-Bamberg* (VII, 1904/05, pg. 282 bis 288 und 311 s) unter Benützung der Notizen eines Auracher Pfarrers Benker († 1904): „Es ist eine grössere, äusserlich schmucklose Feldkapelle, deren Altarbild, ein Holzschnitzwerk, die schlafenden Jünglinge darstellt, wie sie noch auf einer alten Steinplatte, die einst in Rom gefunden wurde (cfr. oben Gemma Vettori), mit Namen und Attributen dargestellt sind. (pg. 282) . . . Maximin ist auf diesem Altarbild (?) dargestellt mit einer vielknotigen Keule, Johann und Konstantin mit einer solchen ohne Knoten; Malchus und Martinian tragen hackenförmige Beile. Serapion führt eine brennende Fackel, Dionys einen grossen Nagel. Diese Marterwerkzeuge sollen andeuten, welche Art Folter ihrer wartete, als sie in das Gefängnis geworfen wurden (pg. 284 s)." Freilich gibt, wie oben gesagt, die Legende selbst dazu keinen Anlass. — Betreff der oben von Eisenmann berichteten Sage sagt Schuster, dass sich dieselbe auf eine weit frühere Kapelle beziehe; denn die jetzige ist (i. J. 1696) nach noch vorhandenen Rechnungen von den Aurachern erbaut worden, wozu sogar auch andere Ortschaften, wie Birkach und selbst das protestantische Walsdorf Holz hergaben. Das Holzreliefaltarbild ist älter als die heutige Siebenschläferkapelle; denn es stammt aus dem XVI. Jahrhundert.

Eberhard von Rabenstein, Domherr in Bamberg, stiftete eine Pfründe zu den hl. Schläfern in Aurach, welche Fürstbischof Weigand von Redwitz am 3. Dezember 1535 mit dem Katharinen-Benefizium ad B. Mariam V. vereinigte. Die Existenz einer Siebenschläferkapelle in Stegaurach lässt sich indes noch weiter zurückverfolgen; denn in einem urkundlichen Bericht des Pfarrverwesers der Kirche zu U. L. Fr. in Bamberg (datiert 14. Nov. 1744) heisst es: „von 400 Jahr her alle 14 Tag ordinari gehalten, wie in ihrer Fundation steht". Also existierte zweifellos schon mindestens im XIV. Jahrhundert in Aurach eine den Siebenschläfern geweihte Kapelle. Pfarrer Benker legt sogar in seinem Manuskripte dar, dass auch

schon die alte Auracher Pfarrkirche diesen Heiligen geweiht war. Nach demselben soll der Kult dieser Heiligen von den Slaven herrühren, da diese Heiligen auch bei den Slaven hochberühmt waren. Leider ist dieses Gebiet bis jetzt noch zu wenig erforscht, als dass die Richtigkeit dieser Behauptung nachgewiesen werden könnte.

Der Ort Aurach selbst lässt sich bis 973 zurückverfolgen (Urkunde von Kaiser Otto II, Cal. Jul. Worms, in welcher er Papinberc — Bamberg — und Uracha seinem geliebten Neffen, dem Bayernherzog Heinrich dem Zänker schenkt.) — Als Aurach (1760/62) zur Pfarrei erhoben ward, wurde an dem Patrozinium der Kirche nichts geändert. Erst i. J. 1804 sollte nach einem Erlass der geistlichen Regierung in Bamberg die hl. Jungfrau die Hauptpatronin der Kirche werden; das Fest der Siebenschläfer aber sollte als *patrocinium secundarium* begangen werden, was auch bis 1825 immer geschah. Dann gerieten die Siebenschläfer wieder in Vergessenheit, bis Pfarrer Benker es erwirkte, dass dieses Fest am 27. Juli wieder feierlich begangen wurde. So geschieht es nach geschätzter Mitteilung auch noch jetzt und zwar nach dem Formular der Missa: *Intret* mit folgenden Orationen, angeblich nach dem Missale der Augsburger Diözese:

Oratio: Deus, qui in septem Dormientibus tuae virtutis potentiam et Resurrectionis gloriam mundo declarasti: da, quaesumus, nobis eorum precibus et meritis in coelestis patriae requie cum ipsis mansionem perpetuam possidere. P. D. N.

Secreta: Adesto, Domine, supplicationibus nostris, quas in Sanctorum tuorum commemoratione deferimus: ut qui nostrae justitiae fiduciam non habemus, eorum, qui tibi placuerunt, meritis adjuvemur. P. D. N.

Postcommunio: Omnipotens sempiterne Deus, qui septem Dormientes Martyres in monte Ochlon dormire fecisti, per quos et veram resurrectionem demonstrasti: concede nobis famulis tuis, ut, qui gloriam tuam non meremur, eorum apud te intercessionibus adjuvemur. P. D. N.

Zu den gegebenen Notizen bemerkt (Alt-Bamberg 311 s) Hauptlehrer Ruhl: „Im Jahre 1896 wurde zur Feier des

200jährigen Jubiläums der Erbauung der Kapelle eine gründliche Restaurierung derselben vorgenommen. Hiebei gewahrte man nun, dass das am Giebel angebrachte, bis dahin sehr verwitterte Bild der Siebenschläfer, ein Steinrelief, früher höchstwahrscheinlich das Hauptstück einer Martersäule gewesen ist, worauf die Rückseite mit der Kreuzigungsgruppe hinweist." Ebenso bemerkt er, dass auch das Altarrelief aus Stein ist und dass zum Kirchenschatz der Pfarrkirche eine Monstranz gehört, welche in der Mitte einen Kreuzpartikel und um das Kreuz herum sieben Reliquien-Gefässlein mit den Namen der der Siebenschläfer (sogar mit Authentik-Siegeln) enthält.

Kurz ist diese Kapelle noch erwähnt in dem statistischen Werk: *Die Pfarreien des Erzbistums Bamberg* (1888).

Eine Reise, die zur Besichtigung dieser Kapelle in Stegaurach unternommen wurde, ergab das Resultat, dass jenes Stein-Altarrelief nicht das geringste mit der Gemma Vettori zu tun hat. Die sieben Jünglinge, die bis auf den in der Mitte sitzenden alle mit Bärten dargestellt sind, haben keine Marterwerkzeuge neben sich; zwei haben Spazierstöcke in der Hand. Interessant ist die Kopfbedeckung der Jünglinge: drei tragen dieselbe auf dem Kopfe, die vier anderen haben dieselbe neben sich in der Hand. Die Form der Kopfbedeckung ist bei zweien ein merkwürdig geformter Hut, bei anderen ist ganz deutlich die phrygische Mütze zu erkennen. Über den schlafenden Jünglingen thront in den Wolken, von Engelsköpfen umgeben, Gott Vater, ähnlich wie in der byzantinischen Darstellung, von welcher noch weiter unten die Rede sein wird. Das Ganze macht mit der schmucken Kapelle einen ungemein friedlichen, wohltuenden Eindruck. Ob die Farbe der Reliefbilder, jetzt im weissgelblichen Tüncheton, erst nachträglich aufgetragen wurde, ist nicht mehr festzustellen. Es ist wohl anzunehmen, dass das Altarbild ursprünglich ohne jede Farbe war. Die Namen der Siebenschläfer über dem Altar sind erst in jüngster Zeit angebracht worden.

Fast mehr Interesse als das Altarbild in der Kapelle erweckt das Sandstein-Reliefbild über dem Eingang der Kapelle. Es lässt sich nicht leugnen, dass dieses Bild ursprünglich der

Bestandteil einer Martersäule gewesen ist, wie man solche in der Bambergergegend sehr häufig auf den Strassen sieht und die zum Teil besondere Aufmerksamkeit verdienen dürften. Leider ist dieses Reliefbild schon sehr verwittert und teilweise auch schon sehr verstümmelt. Es fehlen drei Köpfe, einem vierten schlafenden Jüngling wurde nachträglich der abgebrochene Kopf eines anderen schlafenden Jünglings aufgesetzt. Die Arbeit selbst ist nicht eine besonders kunstvolle, sie scheint aber trotzdem ein Beweis von nicht zu unterschätzender Heimatkunst zu sein.

Leider konnte das Alter dieses Bildes noch nicht bestimmt werden. Man geht nun wohl nicht fehl, wenn man dasselbe viel älter als die Kapelle hält. Wenn die obengenannte Sage von dem Fuhrmann auf Wahrheit beruht, so darf man wohl annehmen, dass dieses Reliefbild in irgend einer Beziehung zu der von jenem Fuhrmann errichteten Kapelle stand. Derselbe hätte wohl kaum an die sonst so seltenen Siebenschläfer-Heiligen gedacht, wenn er nicht schon, vielleicht gerade an jener sumpfigen Stelle, jene Martersäule vorgefunden hätte. Wie aber diese Martersäule hingekommen sein mag, darüber lässt sich nichts mehr ermitteln. Freilich wenn die Stegauracher Kirche von Anfang an den Siebenschläfern geweiht war, wie Pfarrer Benker vielleicht nicht mit Unrecht annimmt, dann lässt sich diese Martersäule daraus ganz gut erklären. Es ist für jeden Fall sicher, dass der Kult der Siebenschläfer in Stegaurach sehr weit zurückgeht. Wo sie ihn aber her haben, darüber schweigt die Geschichte. Merkwürdig bleibt der Umstand, dass in den ehemaligen Klöstern des Bamberger Bezirkes sich nirgends ein handschriftlicher Text dieser Legende nachweisen lässt, so zahlreich solche auch in anderen Klöstern Bayerns waren. Auch die Ritualbücher und Calendarien jener Klöster enthalten nichts über irgend eine Festfeier dieser Heiligen. Eine interessante Volkssage in Bamberg verbindet das sogenannte „Heilige Loch“ an dem Aufstieg zur Altenburg mit den Siebenschläfern, die in jener Höhle geschlafen haben sollen.

Eine mehr als gewöhnliche Begeisterung für diese Legende

scheint es dem Verfasser eines Artikels im *Bamberger Pastoralblatt* (1888 nr. 24, 16. Juni) angetan zu haben, dass er für dieselbe eine Lanze gebrochen, und zwar in einer Form, die wohl mehr erreicht hätte, würde sie nicht gar so erregt gewesen sein.

Dies Gute scheint jedoch dieser Artikel gehabt zu haben, dass er wenigstens dem Herrn Dr. utr. jur. Heinrich Samson, Vikar in Darfeld (Westfalen, 1. Sept. 1889) manches Körnlein für seinen hübschen Artikel über die Siebenschläfer geliefert hat (Dr. Samson, *Die Schutzheiligen,* Paderborn, Schöningh 1889, 297—302), wenn nicht beide ihre Nachrichten aus ein und derselben, leider nicht bezeichneten Quelle geholt haben. Beide enthalten in ihrem Artikel eine nicht näher kontrollierbare Nachricht über Miniaturen, Skulpturen und Glasgemälde des XIII. und XIV. Jahrhunderts und über ein Relief aus dem Anfange des XV. Jahrhunderts in der Kapelle Eduards des Bekenners in der Westminsterabtei in London. Ebenso soll sich in der Ambrosiuskirche zu Mailand eine Abbildung derselben befinden, die aus dem X. Jahrhundert stammt. Die hl. Martyrer tragen auf diesen Bildern die oben (Gemma Vettori) erwähnten, bei den einzelnen verschiedenen Abzeichen.

Noch ein Satz verdient bei beiden besondere Beachtung: „Sehr phantastisch ist die Siebenschläferlegende ausgebildet in den *Persischen Märchen des* (sic!) *1001. Tages (494. Tag).*" Ein vollständiges Exemplar dieser Sammlung, das eine Nachbildung der *„Tausend und Eine Nacht"* ist, konnte beim besten Willen nicht ermittelt werden. Die Sammlung des Petit de la Croix und des Lesage, *Mille et un jours* (Paris 1710/12, 5 Bde.; deutsch von v. d. Hagen, Prenzlau 1836², 11 Bde.) ist zu kurz und enthält einen solchen 494. Tag überhaupt nicht; die deutsche Übersetzung konnte ebenfalls nirgends ausgekundschaftet werden. —

Eine zweite Siebenschläferkirche befindet sich in Rotthof, Pfarrei Ruhsdorf a/R., Niederbayern. Diese kulturhistorische Stätte an der alten Römerstrasse Salzburg—Passau scheint noch recht wenig gewürdigt worden zu sein. Nur ganz kurze Nachrichten finden sich in Rottmayr, *Statistische Beschreibung*

des Bistums Passau (1867) und in dem Werke *„Das historische Alter der Diöcese Passau in ihrem gegenwärtigen Umfang“* (1880). Kurz weist auch das *„Bayerland“* (1897, pg. 106) auf diesen Ort hin. Für die folgenden Nachrichten sind die bereitwilligst zur Verfügung gestellten Auszüge aus der Pfarr-Registratur Ruhsdorf möglichst ausgiebig benützt.

Das Dörflein Rotthof erfreut sich eines sehr hohen Alters, da noch verschiedene Schankungsurkunden eines Dominus Meginhardus de Rotehoven cum uxore sua Juditta vorhanden sind. Die auf Rotthof sich beziehenden Urkunden sind abgedruckt in Monumenta Boica IV (München 1765), *Monumenta Formbacensia ex anno 1765, Codex Traditionum* pg. 29, nr. XXVIII (ex anno 1130). Der Name des Meginhard kommt als Zeuge vor i. J. 1130 (nr. XIII, pg. 22), 1146 (nr. IV, pg. 16), 1160 (nr. LVIII, pg. 46). Weitere Belege liefert das Schenkungsbuch der Propstei Berchtesgaden (pg. 262 nr. LVII anno 1130, LXXIII anno 1130, LXXXIV, XLVII anno 1132—1147).

Dieser Meginhard, der *nobilis vir* genannt wird, schenkte dem Kloster zum hl. Johann Baptist und zum hl. Petrus zu Berchtesgaden mehrere Güter, welche später ein Wernhard von Julbach (Jugilbach) sich anmassen wollte. Dafür wurde er vom Propste Eberwinus mit Geld abgefunden, worauf er in Gegenwart der Bischöfe Konrad von Salzburg (= Graf von Abensberg 1106—1147) und Romanus von Gurk (1132—1167) auf seine Ansprüche Verzicht leistete. Da er jedoch später mit seiner Gattin Benedicta und seinem Sohne Gebhard die früheren Ansprüche wieder erneuerte, wurde er vom Bannstrahl getroffen. Deswegen leistete er in die Hände des Grafen Gebhard von Burghausen endgültigen Verzicht, nachdem er noch einmal durch Propst Hugo mit Geld abgefunden worden war. Einen letzten Verzicht leistete ein Herr Dietrich von Baumgarten in Gegenwart des Mainzer Erzbischofes Konrad (von Wittelsbach, † 1200).

Eine Kirche in Rotthof wird schon am 13. September 1188 erwähnt, da eine Gedenktafel in der nahen Pfarrkirche

Sulzbach besagt, dass Bischof Theobald von Passau († 1190) die Pfarrei Sulzbach mit mehreren Filialen, darunter Rotthof, gegen Tausch dem Kloster Vormbach einverleibt habe, welche Inkorporation der Bischof Leonhard (i. J. 1435) wiederum bestätigte. Um das Jahr 1484 wurde die Kirche neuerdings erbaut und i. J. 1506 vom Weihbischof Bernhard zu Sibrunn von Passau eingeweiht. Eine grössere Renovierung fand i. J. 1764 statt, bei welcher die jetzigen Altäre hineinkamen, die zum spätgotischen Stil der Kirche wenig passen. Die Kanzel und die Altäre sind in Barock aus Gipsmarmor. Erstere trägt gleichsam als Motto für die ganze Kirche den Schrifttext: *Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus* (Thess. 4, 12). Der Hochaltar, ein elegant geschwungener Barockbau, stellt als Altarbild eine Höhle aus weniger geschmackvollem Tuff dar, in welcher die fast lebensgrossen Gipsfiguren von sieben schlafenden Jünglingen in meisterhafter Gruppierung ruhen. Das Ganze macht, abgesehen von der Höhle, einen herrlichen Eindruck.

Leider besagt keine Quelle, wann diese Kirche zum erstenmal unter dem Titel der Siebenschläfer erscheint. Das Fest selbst wird jetzt nicht mehr begangen, dafür aber jenes der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Warum gerade dieses Fest hier wie auch in anderen Kirchen dafür eingesetzt ist, lässt sich nicht sagen. War hier das alte Datum des Siebenschläferfestes (27. Juni) massgebend, oder liegt hierin noch eine Fortwucherung der Verbindung der Siebenschläfer mit der Auffindung der Leiber der Apostelfürsten, wie es in mancher Legende der Fall ist?

Übrigens ist es in Rotthof nicht so fast der Siebenschläferaltar, der uns interessiert, der ja erst aus verhältnismässig später Zeit stammt, als vielmehr zwei Hochreliefe, die an der Aussenseite der Kirche (Epistelseite) eingemauert sind. Diese zwei Reliefbilder stellen Brustbilder (à 3 und à 4) von ziemlich einfacher Arbeit auf rotem Marmor dar. Es sind bartlose Figuren (männlich oder weiblich?) mit gewelltem Haar, von denen jede in der Hand etwas wie einen Beutel hält. Einige davon scheinen die Augen geschlossen, andere offen zu haben.

Aus welcher Zeit stammen diese Bilder? Was stellen sie vor? Es scheint, dass dieselben aus dem frühesten christlichen Mittelalter oder sogar noch aus der spätrömischen Zeit stammen und dass sie, wenn vielleicht auch nicht ursprünglich als solche vermeint, so doch später als Siebenschläfer angesehen wurden und dadurch wohl auch Anlass zu dem Titel der Kirche gegeben haben. Diese Bilder waren lange Zeit übertüncht und sind erst in der neuesten Zeit wieder blossgelegt worden. Doch haben sie leider nicht die Verehrung gefunden, zu welcher ihr hohes Alter berechtigten Anspruch gegeben hätte, sondern es hat ein roher Bauernjunge in denselben eine willkommene Zielscheibe für seine Schleudersicherheit erblickt und sämtlichen Figuren mit Steinwürfen in rohester Weise die Nasen abgeschlagen, so dass das Ganze jetzt einen gar kläglichen Anblick gewährt.

Dieses schmucke Kirchlein in Rotthof, das auf hohem Bergesgipfel die ganze Gegend weithin beherrscht, schliesst die Pfarrei Ruhsdorf nach Süden hin ab, während letztere im Norden begrenzt wird von einem anderen eben so hoch gelegenen Kirchlein.

Rotthof verdient übrigens auch noch wegen verschiedener Römerdenkmäler mehr Beachtung, als es bisher der Fall gewesen ist.

Am Kirchenportale sind zwei römische (christliche?) Grabdenkmäler eingemauert, das eine am rechten Pfeiler eine Ara aus gelblichem Marmor, auf der rechten Seite mit einer Palme, auf der inneren Seite die Inschrift: Aug*ustae* L*ucius* Vedius Optatus *Votum Solvit Libens Merito:* das zweite am linken Sockel des Portals ein würfelförmiger Stein mit der Inschrift: D*iis Manibus* . Flora Vilica Urso . Actori Marito . Carissimo . Θ (= *obiit?)* An*norum* XLV . Et Jucundo . Socro . Et Successe . Socre . Pientissimis . Et Sibi Viva Fecit Et Successus . *Fecit* Parentib*us* Pientissimis. (Abbild davon in Mon. Boic., IV, 9.)

Dazu kommt noch als dritte Nummer das heutige Weihwasserbecken, das wohl erst nachträglich aus drei verschiedenen Teilen zusammengesetzt wurde: Der erste Teil

ist ein Würfel, von dem die vordere Seite in Nischen die Schrift (D. M. Treboniae *Ulicae*, Cani Liber*tae)*, die rechte Nebenseite ein männliches Brustbild mit einem danebenstehenden, unkenntlichen, obeliskenförmigen Gegenstand (. . Attianus), die linke Nebenseite ein männliches (weibliches?) Brustbild mit Fächer (Donat . anus Libertus), die Rückseite dagegen ein männliches Brustbild mit einem Kästchen — acerra (Donata ancilla) enthält. Die fragmentarische Inschrift befindet sich jedesmal oben neben dem Kopfe. Auf diesem Würfel ruht ein viereckiger Aufsatz, der an jeder Ecke einen menschlichen Kopf zeigt. Auf diesem Aufsatz ruht ein Säulenstück in Gestalt einer Trommel mit Verzierungen, welche man mit der aneinander gereihten römischen Ziffer XIX vergleichen könnte, um welche oben und in der Mitte ein zopfartiges Geflechte herumläuft. Der obere Teil dieser Trommel ist zum Weihbrunngefäss umgeschaffen. Eine ähnliche Säulentrommel fand sich auch in Sillersdorf und in Saaldorf. Leider ist das Ganze so an der Mauer aufgestellt, dass die rechte Seite und die Rückseite wenig, die linke Nebenseite gar nicht sichtbar ist. Überdies ist es fast bis zur Hälfte in das Kirchenpflaster versenkt. Das Material ist gelblich weisser Marmor. Nach der allerdings sehr modern gehaltenen Abbildung in den Monumenta Boica (IV, 9) ist der untere Teil jetzt abgebrochen.

cfr. *Verhandlungen des Histor. Vereins von Niederbayern I* (1846), 57 ss.; bes. Tafel IV, auf der ziemlich genau gezeichnete Abbildungen der Bestandteile des Weihwasserbeckens sowie der beiden Platten sich befinden. Die Inschriften wurden an mehreren Stellen öfter falsch gelesen, wohl deswegen, weil der Würfel an mehreren Seiten sehr stark beschädigt ist. cfr. Dr. Hefner, *Die römischen Denkmäler Niederbayerns*, in. *Verh. d. hist. Ver. Niederbayerns V* (1856), 349—353; Hefner, *Das römische Bayern* (München 1852), 84, 171, 236.

Leider sind diese römischen Überreste nichts anderes als Bruchstücke; es ist ferner auch die Geschichte dieser Gegend noch viel zu wenig erforscht, um ein sicheres Urteil über das Alter, die Zeit und den Wert dieser Denkmäler geben zu können. F. v. Mulzer (der Verfasser des Artikels in Verh. des Hist.

Vereins Niederb. I, pg. 58), meint, dass diese Arbeit nicht aus einer schlechten Kunstzeit stamme, und dass diese Denkmäler entweder aus Italien in diese Gegend gebracht oder von einem guten römischen Künster daselbst bearbeitet worden seien.

Auch der Titel des Siebenschläferkirchleins dürfte auf ein hohes Alter dieses Ortes hindeuten. Würden z. B. jene Brustbilder mit den sieben Figuren auf irgend ein heidnisches Kultmotiv (welches?) hinweisen, so hätten wir hier wieder die auch sonst nicht gerade seltene Umtaufung von heidnischen Heroen zu christlichen Heiligen. Freilich geht man viel sicherer, wenn man so wenig als möglich Zuflucht zu solchen Umtaufungen nimmt. Es liegt eben in vielen Fällen doch eine gewisse Vergewaltigung darin. Auch hier kommen wohl ähnliche Entwickelungen wie in der Volksetymologie viel eher in Betracht, als dass man immer sofort an bewusste Umdeutungen denken müsste. Das Volk sieht etwas, was es nicht kennt und auch nicht zu erklären versteht. Irgend ein Ding aus seinem auch noch so bescheidenen Wissensschatz weist indes Ähnlichkeit mit jenem unverstandenen Gegenstand auf; sofort wird dann aus dem völlig Unbekannten etwas ganz Geläufiges, und der Entwicklungsprozess ist alsbald geschehen, als dessen Resultat dann jener Gegenstand eine so klare und so bestimmte Bedeutung bekommt, als hätte derselbe nie eine andere gehabt und auch nie eine andere haben können. Es dürfte somit auch in dem vorliegenden Falle wohl das einfachste sein, in jenen beiden Reliefbildern nichts anderes zu erblicken als Überreste von irgend einem Grabdenkmal aus dem frühesten Mittelalter, etwa aus der Zeit der ersten römischen Ansiedelungen. Später, in christlicher Zeit, da vielleicht die Bilder von dem Denkmal selbst bereits abgetrennt waren, wenn sie überhaupt einmal mit einem solchen verbunden gewesen, hat man dann darin wohl Abbildungen von sieben Jünglingen zu entdecken geglaubt; und aus dem Schatz der Erinnerungen mag man dieselben sofort auf die ja genugsam bekannten Siebenschläfer umgedeutet haben, wozu vielleicht gerade die Gegenstände, welche die Figuren in der Hand halten und welche die Vorstellung von kleinen Beuteln erwecken, direkten Anlass gegeben haben

können. Es heisst ja in der Legende, dass zur Zeit ihres Entschlafens das Geld in den Säcklein neben ihnen lag.

cfr. solche Grabreliefe in Passau (Verh. d. Hist. Vereins f. Niederbayern I, 1846, pg. 43 und Tabelle III) und in Regensburg (H. Ortner, *Das römische Regensburg*, Progr. des Alt. Gymn. Regensburg 1909, pg. 46s.; Denkmal der Ispana pg. 48 und besonders Tabelle VII). —

Schon oben war von angeblichen Reliquien der Siebenschläfer in der Kirche zu Stegaurach die Rede gewesen. So wird ferner auch in einem mittelalterlichen Verzeichnis des Wittenberger Heiltums *„eine halbe ripp von den syben Schleffern“* erwähnt (cfr. *Theol. Revue 1909*, nr. 3, Spalte 87 zu: Siebert, *Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung; = Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes* IV, 1, Freiburg i/B. 1907). Diese vorgebliche Reliquie beweist wohl nichts anderes als dass die Siebenschläfer im Mittelalter da und dort auch wirklich verehrt worden sind, so dass man sogar Reliquien von ihnen zu besitzen glaubte.

Ebenso sollen sich Reliquien von diesen Heiligen in Guadix (östlich von Granada) befinden, wo dieselben bereits i. J. 652 in einer Urkunde erwähnt werden: *In nomine Domini sacrata est ecclesia domne Me . . . ., sancte Crucis, die tertio idus Majas anno undecimo et quarto regno gloriosissimorum dominorum nostrorum Chindasuindi et Recesuindi regum, quinto decimo pontificatus sanctissimi Justi episcopi . Reconditae sunt hic reliquiae . . . . . septem Dormientes in Efeso . . . .* (= Monumenta Ecclesiae liturgicae V. Paris 1904, 511; cfr. Fita, Boletin de la Academia XXVIII 1896, 403–412, Hubner, Inscriptiones Hispaniae christianae 1871, Suppl. 1901, pg. 56 nr. 175).

Auch andere Kirchen sollen sich noch rühmen können, solche Reliquien zu haben; z. B. soll Marseille (S. Victorskloster, nach Dan. Guill. Mollerus, *Disputatio circularis de VII DD*, § 17) „Vier Körper“ von denselben besitzen; allerdings wissen Scaevola und Ludw. Sammarthani, welche in der *Gallia Christiana* (III, 640) die Altertümer und die hl. Monumenta dieser Stadt behandeln, nichts davon. Dagegen soll

nach Andr. Saussay (*Martyrol. Gallicanum* pg. 390) in Arras (Atrebatum) ein „Arm" des hl. Maximilianus, des ersten dieser Jünglinge, sich befinden.

Was speziell Marseille betrifft, so weiss Godescard (frz. Original zu Butler, *The Lives of the Fathers* etc.) zu berichten, dass man die Leiber der Siebenschläfer nach Marseille verbrachte, wo man bis heute noch in der St. Victorskirche einen grossen steinernen Sarg zeigt, der, wie man behaupten will, zur Übertragung gedient haben soll. Übrigens ein neuer Beweis einerseits, wie besonders Südfrankreich es verstanden hat, alle Heiligen, die irgend eine besondere Bedeutung hatten, für sich in Anspruch zu nehmen und vor allem nach Marseille und Umgegend zu lokalisieren, andererseits aber auch dafür, dass in der Hauptstadt Marseille ein lebhafter Austausch zwischen dem Orient und Frankreich stattgefunden haben muss.

Als Anhang zu diesem Abschnitt sollen noch die Bilder, die sich von den Siebenschläfern in irgend einer Form nachweisen lassen, kurz zusammengestellt werden:

1. Gemma Vettori (saec. VIII?).
2. Doppelbild, in: Mensis Augustus Moscorum (AA. SS. Maji I, XXXIX u. XLVII.). Dasselbe in Benicke, Dissertatio. Lpz. 1715.
3. Schedel, Liber Chronicarum, Nürnberg 1493, fol. CXIX^{v}.
4. Petrus de Natalibus, Catalogus Sanctorum (Lyon 1508), fol. CXC.
5. La Leggenda delli VII Dormienti (Modena 1520).
6. La Rappresentazione, Firenze 1553: 14 Figuren; Firenze 1571: 16 Figuren.
7. Cod. Vatic. gr. 1613 (Menologium des Basilios II. *Βουλγαροκτόνος* 976—1055), fol. 133, ed. in: Codices e Vaticanis selecti, typice expressi VIII (= Cod. gr. Vatic. 1156, fol. 242).
8. Schwedischer Druck der Legende 1842.
9. Altarbild und Steinrelief in Stegaurach (Oberfranken) und Rotthof (Niederbayern); die Glasfenster in Westminster-London (Eduardskapelle) und Mailand (Ambrosiuskirche).

Cap. II. Die Siebenschläferlegende in der Nationalliteratur.

I. Englisch.

1. Aelfric, Abt (?) von Eynsham (955 – 1020/25).

cfr. Ed. Dietrich, *Abt Aelfric, Zur Literaturgeschichte der ags. Kirche,* in: *Illgen-Niedner's Zschr. f. histor. Theol.* XXV (Gotha, 1855), 487—594 und XXVI (1856), 163—256; *C. Louisa White, Aelfric, a New Study of his Life and Writings,* in: *Yale Studies in English,* Boston 1898; Koch 154; *Ferd. Piper, Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen* (Berlin, 1862), 78, 98.

a) Homilie (ad 27. Juli, ca. 994), ed. ex *Cod. Cambridge Gg. 3, 28, nr. 35* (cfr. Wanley in Hickes' Thesaurus 1705, III, pp. 153; cfr. *Cod. Bodleian Oxford NE. F. 4, 11, nr. 26* (cfr. Wanley, pg. 1) und ex *Cod. Vespas. D 14, nr. 14* (cfr. Wanley pg. 202) von *Benj. Thorpe, Homilies of Aelfric,* in: *The Homilies of the Anglo-Saxon Church* (= Aelfric-Society, London 1846) II, 424—427 (alt- und neuenglisch); cfr. *Max Förster, Über die Quellen von Ae's Homiliae Catholicae I, Legenden,* Diss. (Berlin 1893, pg. 40s.): der zweite Teil, welcher die Homilien behandelt, in Anglia XVI (N. F. IV; 1894), 1—62.

We will also shortly inform you, that now in two days is the memory of the Seven Sleepers, whose names are thus said: Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Seraphion, Constantinus. These seven believing soldiers of God were in the days of the emperor Decius, dwelling in the city of Ephesus. They were of noble birth before the world, and were accused to the heathen slayer for their christianity. He would not slay them immediately, but granted them time, on account of their noble birth, that they might bethink themselves and bow to his idol, when he came again; or their bodies should be tortured with divers torments. Decius then went to other cities, to torment the Christians, and the seven servants of God sold their possessions for money, & secretely distributed it to the poor, and went from the city into a great cave under a mountain, and there continued in prayer day and night.

When Decius again came, he commanded them to be sent for. It was then said to him that they were hidden in the cave, and he then enraged commanded the mouth of the cave to be closed with immense hewn stones. But the merciful God had a little before put them to sleep within the cave; and they so lay sleeping 372 years, until christianity spread over all the world. Subsequenty, after this time, in the days of the emperor Theodosius, who fervently believed in Christ, it happened that some workmen found the stone at the cave's mouth, and rolled it away. Whereupon the Almighty Creator gave to the seven Saints, that lay in the cave, life and resurrection, after so long a sleep; and they were then announced to the citizens. This miracle was then made known to the christian emperor Theodosius, and he with joyful mind journeyed thither with all the citizens and bishops and head men.

The holy martyrs then went out from the cave towards the emperor, and their countenances shone like the sun. Then the emperor Theodosius fell before them, and kissed each of them separately, greatly rejoicing, and said: „I so see you, as if I saw Jesus Christ, when he raised Lazarus from his sepulchre." Then said the eldest, Maximianus, to the emperor: „Believe us, for thee the Almighty God hath raised us from earth before the great day, that thou without doubt may believe that there will be a resurrection of dead men. We have now arisen from death, and we live. May thy kingdom stand in peace and in true belief, and may Christ shield it against the temptations of the devil!" After this, they all again fell before the emperor, as God hat commanded, and gave up their ghosts. Then would the emperor make for them all golden shrines, but they appeared to him on the same night, and said: „From earth we arose, let us rest in earth, until God again raise us." Then the emperor and his bishops raised a great church over their bodies, to the praise of Almighty God, who liveth and reigneth ever to eternity. Amen.

b) Passio (ad 27. Juli; ca. 998), ed. ex *Cod. Cotton. Julius E. VII,* fol. 105v—120v (saec. XI., Brit. Mus.; cfr. Wanley 186, nr. 27; Anglia VI, 446) mit Varianten

aus dem grösstenteils verbrannten *Cod. Otho B. X* (Wanley 190) von *W. W. Skeat, Aelfric's Lives of Saints,* in E. E. T. S. 82 (= *Early English Text Society;* London 1881) I, nr. 23, pg. 488—541 (alt- und neuenglisch); cfr. *J. H. Ott, Über die Quellen der Heiligenleben in Aelfric's Lives of Saints I.,* Diss. Halle-Wittenberg (1892), 56 s; Paul's Grdr. II² (1908), pg. 1102, § 106 s.

Aus technischen Gründen können unten Zitate aus Aelfric nicht in Altenglisch gegeben werden. Da im Folgenden nur nach Kapiteln zitiert wird, soll hier der Text des Aelfric nach der gewöhnlichen Kapitel-Zählung abgeteilt werden. Die arabischen Ziffern bedeuten die Seiten und die Zeilen des altenglischen Textes, die Ziffern in Klammern dagegen die Zeilen der gegenüberstehenden neuenglischen Übersetzung.

I. 488, 12 (13)	VII. 500, 226 (229)	XIII. 514, 455 (470)
II. 490, 39 (39)	VIII. 502, 251 (255)	XIV. 516, 471 (488)
III. 492, 70 (70)	IX. 504, 299 (306)	XV. 522, 560 (578)
IV. 496, 131 (131)	X. 506, 319 (328)	XVI. 528, 640 (663)
V. 498, 176 (176)	XI. 508, 347 (358)	XVII. 532, 717 (747)
VI. 498, 194 (196)	XII. 510, 392 (404)	XVIII. 536, 778 (810)

Die Homilie ist sehr kurz und gibt den Gang der Handlung nur in Umrissen. Die Zahl 372 sowie ganz besonders die ausführliche Schilderung der Szene von Theodosius und den Siebenschläfern weist ganz deutlich auf die längere lateinische Fassung hin, da besonders die Rede des Kaisers wie auch die Erwiderung des Maximianus, abgesehen von einigen Kürzungen und Umstellungen, sich wörtlich mit L_1 deckt. Neu ist allerdings der Umstand, dass Theodosius nach der Homilie eine Kirche über der Höhle der Heiligen erbauen liess, wie dies in der Passio des Gregor Turonensis gesagt wird. Doch mag dies Zutat des Homileten sein, wenn man nicht etwa annimmt, dass Aelfric auch Gregor's Werk gekannt hat.

Weit mehr Interesse beansprucht dagegen die Passio, welche Aelfric von diesen Heiligen gibt. Ott war es für seine Studie noch nicht möglich, die Quelle für diese Dar-

stellung anzugeben, da er noch nicht über das reiche Material verfügen konnte, das erst nach ihm zu Tage gefördert wurde. Er konnte nur den sogenannten Pseudo-Metaphrastes-Text bei Migne sowie die beiden Werke des Gregor Turonensis benützen. Dass er auf den lateinischen Text von C *(Monte-Cassino, gedruckt 1877),* der ihm allerdings einige gute Dienste hätte leisten können, nicht aufmerksam geworden, ist sehr begreiflich, da ihm die ausgezeichneten Nachschlagewerke, die *Bibliotheca Historica Medii Aevi* von Potthast (1862[1], Suppl. 1868; 2 Bde 1896[2]) und vor allem die *Bibliotheca Hagiographica Latina* (Brüssel, 2 Bde, 1898—1901) nicht zur Verfügung stehen konnten. Immerhin hätte er den Metaphrastestext etwas mehr berücksichtigen können. Man möchte fast vermuten, Ott sei nicht auf Metaphrastes selber zurückgegangen, sondern habe sich bloss mit den Angaben aus Koch begnügt, wie auch letzterer nur mit der freien lateinischen Übersetzung (bei Surius) zufrieden war. Förster, der nur die Homilie des Aelfric behandelte, hat für die Szene von Theodosius und den Heiligen nicht bloss Gregor, sondern auch Metaphrastes berücksichtigt. Interessant ist hier, dass gerade in Bezug auf diese Szene die Homilie viel ausführlicher ist als die Passio, welch letztere hier ganz bedeutend kürzt und auch sonst ziemlich frei ist, so dass die Bestimmung ihrer direkten Vorlage nicht gerade leicht ist. —

Wenn nun Aelfric's Passio nach ihrer Vorlage untersucht wird, so muss hier vor allem festgestellt werden, dass Aelfric sich in seinen übrigen Legenden ziemlich genau an seine Vorlagen und zwar ausschliesslich nur an lateinische anschliesst. In dieser Legende nun erscheint die auffallende Tatsache, dass hier die Eigenart des Verfassers mehr als in einer anderen in den Vordergrund tritt. Im allgemeinen hat er sich allerdings auch hier ziemlich enge an seine Vorlage, welche wohl keine andere war als L_1, gehalten; aber gerne benützt er, vielleicht mit besonderer Rücksicht auf seine Zuhörer oder Leser, jedwede Gelegenheit, nicht bloss um schmückende oder tadelnde Beiwörter einzufügen, sondern vor allem auch um durch Nebensätze oder durch längere Einschiebsel, öfters auch

durch direkte Umarbeitungen einen in der Vorlage nur angedeuteten oder nur kurz angezogenen Gedanken weiter auszuspinnen, und zwar meistens in sehr anschaulicher Form. Aus allen diesen Zusätzen geht hervor, dass der Übersetzer mit einer gewissen Vorliebe, ja Begeisterung an dieser Legende arbeitete.

Schon die Einleitung (cp. I—III) weist eine derartige Erweiterung auf, in welcher offenbar die Verfolgung, wenn auch kurz, doch möglichst anschaulich geschildert werden soll. Dabei liebt Aelfric manchmal sogar etwas triviale, doch anschauliche Bilder, indem er z. B. sagt, dass die Christen wie Heuschrecken *(grasshopers)* vor den Häschern einhergetrieben oder wie *stuck swine* zerstückelt wurden. Seine Vorlage mit ihren kurzen, oft fast abgerissenen Sätzen hat ihm dazu ja reichlich Gelegenheit geboten, da dort die einzelnen Gedanken oft ohne offenkundigen Zusammenhang aneinandergereiht und ausserdem häufig genug auch in ziemlich schwerverständliche Form gekleidet sind. So ist bei Aelfric unter Beibehaltung des eigentlichen Inhaltes der Vorlage besonders der Hymnus auf die Martyrer (cp. III) sehr hübsch und leichtverständlich dargestellt. Aelfric versetzt sich wie ein gemütlicher Plauderer mit seinen Zuhörern und Lesern direkt in jene Zeit zurück und will gewissermassen alle jene Greuelszenen persönlich mit erleben. — Ein Punkt fällt hier besonders auf. Aelfric nennt unabhängig von L_1 unter den Vögeln, welche die Leiber der Heiligen zerfleischen, die Krähen und Raben, welche in G_1 und in Syrisch genannt werden.

In cp. IV heisst es, dass die Jünglinge sich nur „zurückgezogen" haben *(went apart; L_1 + in domum orationis)* und dass *some spying men (L_1: socii)* ihnen aufgelauert haben. Aelfric wurde wohl darauf aufmerksam, dass es in L_1 zuerst heisst, „dass die Jünglinge in das Gebetshaus gegangen sind," später aber, „dass sie *in uno cubiculo* gefunden wurden." Er mochte gefunden haben, dass hier die beiden Ortsangaben nicht stimmen, und deswegen hat er dann wohl einen allgemeinen Ausdruck gewählt. Bei dem Glaubensbekenntnisse der Jünglinge benützt Aelfric als Dogmatiker die Gelegenheit, die Glaubenslehre über den hl. Geist zu geben, „der vom Vater und Sohn in unerklärbarer Weise ausgeht und alle geschaffenen Dinge heiligt."

Auch in cp. V sieht man deutlich, dass Aelfric seine Vorlage genau studiert hatte. Am Schlusse heisst es nämlich, dass „die Jünglinge ohne Fessel entlassen wurden, um sich eines Besseren zu besinnen.“ Vorher war jedoch nirgends von einer Fesselung die Rede; deshalb setzt Aelfric diese Fesselung an jener Stelle ein, an welcher es heisst, „dass Decius ihnen ihre Säbelscheide (Säbelgurt?) abschneiden liess.“ — In cp. VI weist der Umstand, dass der Schaffner hier sofort mit seinem Namen genannt wird, auf BP und G_2 hin, welche schon hier diesen Namen nennen. Merkwürdigerweise nennt Aelfric in cp. X nur eine einzige Bleitafel, die mit zwei Siegeln versiegelt und dann in einen Behälter gelegt wird (cfr. Ar_1 und Ae_1). Dies wird er aber wohl nur aus cp. XIII heraufgenommen haben. Dass Theodorus und Rufinus getrennt von den übrigen in die Höhle der Jünglinge gingen, ist wohl nur Ausschmückung des Aelfric, ohne dass er dabei die Passio von Gregor Turonensis vor Augen haben mochte, der bei dieser Stelle sagt, dass „diese beiden auf dem Wege zur Höhle den übrigen vorausgeeilt wären“.

In cp. XI teilt Aelfric die Herrscher, die auf Decius folgten, in heidnische und christliche ein. Der Anfang der Haeresie wird unter Beibehaltung der hauptsächlichsten Momente etwas freier und mehr volkstümlich geschildert. Als Schriftstelle wird nur eine einzige (*cfr. Joh. 5, 28*) angeführt: *„Amen, Amen, dico vobis, quia venit hora, quando mortui in monumentis audient vocem filii hominis, et vivent.“* Wie Ae_1, hat hier Aelfric alle Stellen des Alten Testamentes wohl absichtlich ausgelassen und im folgenden nur im allgemeinen auf die Aussprüche der Propheten hingewiesen. Merkwürdigerweise wird in cp. XII Theodosius „der Grosse“ genannt. Mit der früheren Angabe, dass Theodosius der Sohn des Arcadius war, stimmt dies allerdings nicht überein. Wahrscheinlich bedeutet dies nichts anderes als „Theodosius, der grosse Kaiser.“ Die Trauer des Theodosius wegen der Irrlehre und das Erbarmen Gottes führt Aelfric natürlich wieder etwas weiter aus, wie er auch im folgenden wieder ziemlich frei umarbeitet. Schade, dass der Name des Bergbesitzers nicht genannt wird. Sonst stimmen ja die Namen sowie auch die Zahlen bei Aelfric stets mit L_1.

Das Fehlen dieses Namens weist indes auf einen bestimmten Text aus der Gruppe L_1 hin, nämlich auf den Text in der allerdings viel späteren Handschrift B *(Cod. Bruxellensis 9290 saec. XIII),* in welchem der Name *„Dalius“* ebenfalls erst später eingetragen wurde. Auf diesen B-Text weisen auch einige andere Stellen hin, so in cp. VI, wo es heisst, dass die Jünglinge einen aus ihrer Mitte, Namens Malchus, als Schaffner aufgestellt haben. In den anderen Handschriften (nicht in G_2) fehlt dieser Name hier. Ausserdem werden in cp. VIII, wo die Eltern der Jünglinge zum Verhöre gerufen wurden, dieselben befragt, ob die Abtrünnigen ihre Söhne wären. Schliesslich wird bei B in cp. IX in der Erwiderung der Eltern eingefügt: *„Oramus te Domine, ut audias nos“* (hier allerdings erst durch spätere Hand ergänzt). In Kapitel XII stimmt speziell mit Aelfric auch der Ausdruck *vulva matris* in B. Dieser Text in B scheint also wohl auf eine ähnliche Vorlage zurückzugehen, wie sie Aelfric vor sich haben mochte.

Dass Aelfric bei Lazarus (cp. XII) den Zusatz beifügt, „ungefähr drei Tage, nachdem er beerdigt wurde“, lässt wohl nicht unbedingt darauf schliessen, dass er diesen oder einen ähnlichen Zusatz in seiner Vorlage vorgefunden. Allerdings hat T aus Gruppe L_1: *Lazarum quatriduanum in monumento.* Aelfric wurde wohl nur durch den Bericht im Evangelium zu diesem Zusatz veranlasst, an den er sich dabei erinnert haben mochte. Der Schluss in cp. XII, der in L_1 sehr verdorben zu sein scheint, wird bei Aelfric so ziemlich nach MHP aus L_1 gegeben.

Eine Stelle im Anfang des Kapitels XIII fällt besonders auf. Es heisst bei Aelfric: *„Maximianus sagte zu seinen Brüdern.“* Diese Stelle, so wie sie hier lautet, findet einen Beleg in Text H (= *Cod. Harleian),* der im allgemeinen nur wenig vom Grundtext M in L_1 abweicht, während es in den übrigen heisst . . . *dixit: „Fratres . . .“*. Bis jetzt hatte übrigens Aelfric den Ausdruck „Brüder“ nie gebraucht, auch dort nicht, wo L_1 diesen hat (cp. VII: *Malchus venit ad fratres suos).* Auch sonst ist diese Rede des Maximianus bei ihm sehr frei, wenn auch dem vollen Inhalte nach gegeben.

In eigentümlicher Weise hat Aelfric die Münzen be-

schrieben, welche Malchus in die Stadt mitnahm: „Malchus nahm im ganzen 62 Münzen zu sich mit der Prägung aus dem ersten Jahr des Decius (= L_1). So lange jene Jünglinge noch unter ihren Landsleuten weilten, hatte eine viermalige Prägung stattgefunden und von diesen verschiedenen Prägungen hat nun Malchus Münzen mitgenommen, von der ersten Münze mit 62 Gewicht Silber, von der zweiten mit 60, von der dritten mit 44 und von der vierten mit noch weniger.“ Wie Aelfric zu einer derartigen Annahme gekommen, ist schwer zu sagen, da aus keinem der vorhandenen Texte sich dazu ein Anhaltspunkt findet. Wenn auch die wichtigsten Texte von 62 Münzen sprechen, so lassen dieselben jedoch nur zwei Prägungen (60 bezw. 62 und 44) zu. Es scheint fast, dass Aelfric mehr denn einen Text vor sich liegen hatte, aus welchem er seine Darstellung zusammenstellte. So hatte gerade wieder B statt der sonst angegebenen Zahl 60 jene von 62. Vielleicht kam dann Aelfric durch Nebeinanderstellung all dieser Zahlen zu seiner merkwürdigen Annahme. Übrigens sehen wir auch hier wieder den „Erklärer“, der schwierige Stellen seinen Zuhörern durch Umschreibung etc. bis ins einzelnste auslegen will.

Die nun folgende Wanderung des Malchus nach Ephesus gab Aelfric natürlich wieder Gelegenheit, seinen Zuhörern die Verwirrung des armen Malchus Satz für Satz durch längere und kürzere Ausmalungen noch anschaulicher zu machen. Der Umstand, „dass Malchus am Abend alle kannte und von allen gekannt wurde, und dass er am Morgen niemanden kannte und auch von niemandem gekannt wurde“, entspricht zum Teil dem Text in B, besonders aber dem Text in L. M ist hier offenbar sehr verdorben. Nebenbei sei bemerkt, dass Aelfric *„parentes“* häufig mit *„Verwandte“* übersetzt.

Der Schluss von cp. XV und der Anfang von cp. XVI stimmt bei Aelfric am meisten mit H, bezw. mit C überein, die beide sehr stark kürzen, offenbar deshalb, weil gerade diese Stelle in L_1 sehr grosse Verwirrung aufweist. Den Satz: *Et populus dirigebat (?; BL deridebat) eum tamquam rabum (H reum B fatuum et [= 2ª] reum),* welchen CDPT als unverständlich auslassen, gibt Aelfric mit: *and the people regarded him as evilly,*

as if he were guilty of something. Auf H weist folgende Übersetzung des Aelfric hin: „Der Proconsul sagte dem Malchus", während die meisten anderen Texte haben: „Der Proconsul sagte: Malchus . . . . .". Freilich könnte man hier fragen, wie es denn möglich war, dass der Proconsul den unbekannten Jüngling gleich mit seinem Namen anredete. Doch derartige Unwahrscheinlichkeiten kommen ja nur auf die Rechnung des arglosen Legendendichters.

Aelfric scheint den Ausdruck in MT: *„quibus utimur accepti latine"* richtig verstanden zu haben, da er ihn sehr gut umschreibt: *„and now there is no piece of such money anywhere among the money which we in these days make use of and buy our necessaries with."* Interessant dürfte es sein, dass Aelfric bei der Strafandrohung des Proconsuls an Malchus (Schluss von cp. XVI) sich sehr konkret auf den Strafkodex *(doombook)* beruft.

Das Folgende deckt sich, abgesehen von den nur Aelfric eigentümlichen kurzen Erweiterungen, so ziemlich mit L_1. Wie bisher, so ist auch hier kein Satz übergangen, ja auch bei schwierigeren Stellen hat sich der Übersetzer immer bemüht, in den Sinn des Ganzen möglichst tief einzudringen und denselben dann seinen Zuhörern in möglichst anschaulicher Weise klar zu legen. In cp. XVIII weist jedoch ein Punkt auf C hin, ein Text, der sonst sehr häufig bedeutend kürzt: „Die Gesichter der Jünglinge erglänzten vor dem Bischofe und dem Volke wie Rosen und Lilien" (C: *rosae flores et odor eorum quasi lilium);* freilich kann dies eine Zutat von Aelfric selber sein, der eben die schönsten der Blumen zum Vergleich heranziehen wollte. Auf H weist wieder der Umstand hin, dass Marinus an Theodosius Nachricht über dieses Wunder sandte.

Der Schluss im cp. XVIII ist sehr kurz und endet mit dem Glückwunsch der Heiligen an Theodosius. Dann schliesst Aelfric plötzlich. In der Homilie des Aelfric hatte Maximianus auf die Tatsächlichkeit der Auferstehung hingewiesen, die durch dieses Wunder augenfällig bewiesen sein sollte. Dieses alles fehlt hier, wie auch das ganze letzte Kapitel XIX, das in der Homilie wenigstens kurze Berücksichtigung gefunden hatte. Es möchte dies fast den Anschein erwecken, als ob

Aelfric in seiner Passio das nicht mehr wiederholen wollte, was er in der Homilie bereits gesagt hatte. —

Alles in allem betrachtet ist Aelfric seiner Vorlage ganz genau gefolgt und zwar der längsten Fassung von L_1, wie diese in MLPTH und zum Teil auch noch in B vertreten ist. Ob er nun irgend einen dieser Texte vor sich hatte, lässt sich deshalb nicht mehr mit Sicherheit sagen, weil er gerne erweitert und in einigen wenigen Fällen auch gekürzt hat.

Im übrigen soll hier nicht verschwiegen werden, dass Aelfric eine hohe Stelle unter den Hagiographen in den Anfängen der Nationalliteratur einnimmt, ja dass er vielleicht sogar der erste unter denselben, und zwar der Zeit und dem Range nach, ist; denn in so früher Zeit ist kein anderer Hagiograph in den Literaturen des Westens zu finden, der so viel getan hätte, um die lateinischen Legenden der damaligen Standard-Heiligen dem Volke zugänglich zu machen; und dabei ist er keineswegs unkritisch vorgegangen, wie gerade auch seine Georgslegende beweist, welche auf den ältesten und wohl auch den besten lateinischen Text zurückgeht. Mit einem Wort, seine Heiligenleben verdienen einen der ersten Plätze in den Nationalliteraturen, und wir sind dem Alderman Aethelwerd und seinem Freund Aethelmer heute noch zu grossem Danke verpflichtet, dass sie auf Aelfric so tatkräftig eingewirkt haben, um ihn zu veranlassen, die bedeutendsten lateinischen Legenden dem Volke in der Übersetzung allgemein zugänglich zu machen. Darin schliesst sich Aelfric würdig auch seinen Vorgängern an, welche die christliche Epik in England eingeführt haben.

2. Die mittelenglische Legende:

a) Metrische Bearbeitungen (vielleicht das Werk der Mönche von Gloucester, im ersten Viertel des XIII. Jh.).

1⁰ Ms. Ashmol. 43 (ca. 1330) nr. 50, fol. 122ᵛ—124ᵛ.

2⁰ Ms. Egerton 1993 (ca. 1320) nr. 70, fol. 198ᵛ—201 (cfr. *Koch: Chardry,* der pg. 190 ss. ein paar Auszüge gibt).

3⁰ Ms. Vernon (Oxford; ca. 1365) nr. 64, fol. 46 s. (= ähnlich Egerton, in 160 Versen, sog. me Alexandriner; Abschrift in Cod. Add. 22283; ca. 1380).

4⁰ Ms. Cotton Jul. D. IX. (saec. XV; = Abschrift von Ashmol.).

5⁰ Ms. Bodl. 779 (Oxford; saec. XVI) nr. 33, fol. 121.

6⁰ Ms. Trinity College, Cambridge, R. 3. 25, saec. XV, fol. 75ᵛ.

7⁰ Ms. Harl. 3724, fol. 2—4 (saec. XIII).

cfr. C. *Horstmann, Altenglische Legenden,* Paderborn 1875 (Einleitung); Horstmann, *Barlaam und Josaphat* (Progr.) Sagan 1877; Horstmann, *Ae. Legenden, Neue Folge,* Heilbronn 1881 (gibt eine sehr gute Einleitung über den Gebrauch der Legenden in den Mönchsklöstern; im Text druckt er die Legenden aus *Ms. Harl. 4196* und *Cotton. Tib. E. VII* ab; die Siebenschläfer sind nicht enthalten). — Varnhagen, in: *Gröber's Zschr. f. rom. Philol.* V (1881), 162—165. — Koch 165 s. — Ten Brink, *Gesch. der engl. Lit. I²,* 311 s. — Sweet, *Academy* 81, I, 357 — Schröder, *Anzeigen für deutsches Altertum* VIII, 98—125 — Zupitza, *Literaturzeitung* XIX (1881), 733—755 (Koch gibt pg. 167 Note auch noch ein Zitat aus Lit. Ztg. 1882, 464 ss. an).

b) Prosaversion:

1⁰ Ms. Egerton 876 — Harl. 4775 — Harl. 630 (cfr. Varnhagen l. c.).

2⁰ Cotton. Tit. A. XXVI, fol. 202ᵛ—204ᵛ. Leider fehlt in der Mitte ein ziemlich bedeutender Teil (2 Blätter?). Die unter kursiv gedruckten Stellen decken sich so ziemlich mit den Zitaten, die Koch aus Ms. Egerton 1993 gibt.

The sevyne slepparis were holy men, as ye have herde of befforne. In the Cette of Effese they were ych one borne. *I will tell youe theyer namys: Maxymyanus, Malcus, Sarepyonus, Johannes, Martimianus, Dyonys and Custantine; these were the namys all.* I will tell youe of thes men, what of hem befell.

It was toward an hondrethe yere after that God was borne, that many a good man off the lewid lawe ffor soke

that was before. Decius, that lewde emperour, well wyde he went aboute, Crystyn men to dethe doo, that they durste no where route. To the Cette they come of Effese, sone he gave in ffette a ffalse god of his mawmet; amydde the Cette they it sette. He ne sparyd highe ne lowe, bute he made them thedir to goo, to honour this ffals god, or ellis them to sloo; he lette also deffoule crystyn men and to strong dethe them kill This ur holy man, of whome I or sayde, in a prevy houce them hede and dorste note for dred in ffasting and in orysons; fful hard lyffe they lede in grette penaunce ffor godis loffe and solde all that they had and toke with them all that they myght, and stalle oute of the towne all prevyly by nyght.

They went to an hyghe donne, to *the hyll of Selyon: a depe pytte they fonde ther.* Therin as in wylderness they wonned long: ffor fferde yche day Malcus, theyr ffelawe in beggers wede. To the town he wente, to bye theyr mette, as they toke them to redde.

So he was one a daye of the Emperoure a dreede ffull soore, that he tornyd to crystyndome; and ever lenger the more to the pytte he wente to his ffellawes and tolde theme anone, bute yf they wolde honoure his falls Mawmeth, they scholde be slayne yche on. Than wer they sorye a drede, that they lay all on a heppe and cryed and weppid full dolfully; for weryness fell on sleepe; soo long they laye, or they awoke, that the bred of the pytte to gedyr was waxine all a bowte (*Vernon: . . . the brerdes of the putte — to gedere weoxen aboute:* Koch 166), that they wer out of syght. Ther they slepid a long slepe: the sothe may ye toke, *three hundrethe yere LXII* (= 362) *it was, or they awoke.* —

Than the Cette was tornyd sithe agayne to crystyndome, sso that manye off his men as manye ffolys yyte dothe, turned was agayne to mysbeleffe and sayd that it was sothe that no man, aftyr that he ware dede, to lyffe schulde never arysse, as we schall on domyse daye; thus they sayde in all wysse. Sory was this emperour, that he myght notte theme to ryght beleve bryng. To oure Lorde he prayed nyght and daye to gyffe him som tokyning that men (?) scholde . . . . .

. . . . *Ein Blatt fehlt* . . . .

hee went anone, thys miracle ffor to see, uppon the hyll of Silion. The other VI holye men they ffownde ther; the sevente Malcus was; of ffayerer colour none reder no rosse was. The bishope sente to the emperour Theodosye, that was thov that he schoulde and all hyst to com to that myrcle and marvell. And when the Emperour thedyr come, ther was so moche lyght, that schynnyd clerer than the sonne; he ne myght se them for lyght. The emperour fell a downe and cryed them mercy; and he wente to them and kyssed their fette, wepyng full sore. „I wotte", he sayed, „that God hathe youe araysyd ffrom dethe to lyffe, as he arayssyd Lazarus ffrome dette to lyffe." — „A certys", quod Maxymyan, „that nowe we bene rayssid from dethe to lyffe (*Ms. Egerton: Vor we habbeth leige on erthe, withouten lif longe — As a child in his moder . . .*); we bene browght thoroue Godis grace off hewyn, that men be us maye see the sothe, all tho that ben wysse, that all men schall on domys daye frone dethe to lyffe arysse; ffor nowe we may with youe no lenger dwell her in noo wysse." Than thay hyng dowe (?) her hedis clossyd to geder theyr eyne and betaught theyre sowlis to Ihesu Cryste; and fforthe with they gane dye; ffouer hondrethe and XLVIII^te^ (448) yere ffrone that God was borne it was, that theese goode men dyed, that so long slepid befforen. Nowe Gode thorow this holy men that soo ffayre myraclys sende, bring uns to the joye, that never schall have ende. Amen. — —

Leider ist keine Ausgabe der metrischen Bearbeitung vorhanden. Auch von der Prosaversion konnte aus den oben genannten Handschriften nichts ermittelt werden. Die wenigen Zitate bei Koch zeigen jedoch, dass die Prosaversion höchst wahrscheinlich aus der metrischen Legende geflossen ist. Dies beweisen ausserdem auch noch die in der Prosaversion häufigen Reste der alten Reime, so dass man oft versucht ist, die alten Verszeilen wieder herzustellen, oder gar eine mehr oder minder geglückte metrische Bearbeitung dahinter zu vermuten. Freilich spricht schon die äussere Form in der Handschrift gegen eine solche Annahme, da dieser Text durch die Zeilen fortlaufend

geschrieben ist, während andere Texte, z. B. *die Alexiuslegende* (fol. 145—153), die *Merita Missae* (fol. 154—157), die *15 Joies of our Lady* (fol. 157ᵛ—160ᵛ) in Verszeilen geschrieben sind. Die Legende in dieser Handschrift deckt sich trotz aller Kürzungen im allgemeinen mit der Legenda Aurea, was vor allem der Name des Bischofs Martinus, die „fünf Schillinge" (= *quinque solidi*), sowie das Datum 448 beweisen. Merkwürdig bleibt allerdings die Tatsache, dass hier von keiner Einmauerung die Rede ist; es heisst hier, dass die Ränder der Höhle zusammengewachsen waren. Ebenso merkwürdig wird als Zeit der Verfolgung das Jahr 100 n. Chr. angegeben. Die 362 Jahre Schlaf erinnern an L_2L_3 und an Chardry.

3. John Barbour (1316/30—1395), Schottische Legendensammlung (= *Ms. Cambridge Univ. Libr. Ms. Gg. II, 6*), ed. Horstmann, *Barbour's Legendensammlung* (2 Bde., Heilbronn 1881/82) I, 203—210, nr. XXIII (490 achtsilbige Verse; in den Noten ist der Text der *Legenda Aurea* abgedruckt). Allerdings ist die Frage noch nicht endgültig entschieden, ob diese Sammlung wirklich diesem Barbour, dem Verfasser des Bruce, zuzuschreiben ist. Für seine Verfasserschaft treten ein Horstmann (Ae. Legenden, N. F. CVII), Ten Brink (II¹, 412); Koch (167) suspendiert; dagegen sind: Körting (Lit. Gesch. 1893², 125), Busse (Anglia IX, 493), Köppel (Engl. Stud. X, 373), Brandl (Paul's Grdr. § 76).

Die Vorlage zu dieser Bearbeitung war einzig und allein die Legenda Aurea, wie Koch (167) eingehend nachgewiesen hat. Dafür spricht die 377jährige Dauer des Schlafes, welche von Barbour allerdings an einer früheren Stelle (v. 178), als es in der Legende der Fall ist, erwähnt wird; ebenso das 30. Regierungsjahr des Theodosius (v. 179). Der Gang der Handlung ist bei beiden gleich, wenn auch Barbour eine eigene Einleitung (v. 1—20) und einen eigenen Schluss (472—476; 483—490) bringt, manche kleinere Zusätze einfügt und eine Stelle (332—338) in direkter Rede gibt. Dazu, dass er als

Regierungszeit des Decius (v. 24—26) ein Jahr und drei Monate (i. J. 253, statt 249—251) angibt, mag er wohl durch irgend ein historisches Werk veranlasst worden sein (cfr. *Kaiserchronik* unten pg. 175). In vv. 357 und 363 lässt er den Bischof statt des Proconsuls reden (leider gibt er deren Namen nicht). Zwei Stellen aus der Legenda Aurea wurden von ihm nicht aufgenommen, ad v. 430: *Et mox ut Sancti viderunt imperatorem, resplenduerunt facies eorum sicut sol;* und ad v. 452: *Vere enim surreximus et vivimus, et sicut infans est in utero matris non sentiens laesionem et vivit, sic fuimus videntes, jacentes et dormientes et non sentientes.* Der letzte dieser Verse wurde schon bei Aelfric vermisst.

4. Neuenglisch: I. M. Neale, *The Seven Sleepers of Ephesus*, Epos in 757 Hexametern, in: *Neale, Sequences, Hymns and other Ecclesiastical Verses* (London, Hayes 1866), 135—216.

Im ersten Teile, der Einleitung (Part Ist) kündet der Dichter in begeisternden Worten sein Thema an; von den Streitern Christi will er singen, den Nonnen zum Vorbild, deren Obhut ihm anvertraut ist, doch nicht von jenen Streitern, die aus allen Zeiten und Ländern dem Lamme gefolgt, wohin es gegangen, wie es die Brüder Eycks so sinnig dargestellt haben in der *Adoratio Agni Immaculati.* Der Dichter will seine Zuhörer ostwärts führen, wo Martyrer in bisher nicht gekannter Weise für Christus gelitten.

Im zweiten Teil schildert der Dichter in farbenprächtigen Bildern Ephesus, die Königin der Meere, das Emporium des Handels, den stolzen Sitz der erlauchtesten Götter. Doch nicht Götter will er besingen, nicht unter die Opfernden sich reihen. Den glorreichen Tod von Bekennern Christi in der Arena hat er zum Gegenstande sich gewählt.

Im dritten Teil nun lässt der Dichter, der die Heiligtümer in französischen und spanischen Ländern gesehen, das Martyrium der hl. Theodora und des siebenjährigen Kindes Philemon an seinem verzückten Auge vorüberziehen. Die Eltern des unentwegten Kindes hatten am Tage vorher die ewige Palme sich errungen. Im Traume hat dasselbe noch

all die Schrecken des bitteren Tages durchlebt und frägt nun am Morgen, im letzten Momente vor dem eigenen Leiden, seine Todesgefährtin um den Grund all dieser wunderbaren, noch nicht verstandenen Beharrlichkeit. Da erdröhnt die Trompete, das Signal der Ankunft des Herrschers, und die Sklaven, die Wärter des Todes, betreten den schauerlichen Kerker. Das unerschrockene Kind erbleicht in diesem schrecklichen Augenblicke und erzittert vor dem Tode, der seiner nun harrt. „Soll ich vor den Götzen mich beugen? Habe ich die Kraft zu leiden?“ — „Ziehst du dich zurück, so muss ich als die erste vor Gottes Thron der Schwäche dich zeihen!“ — Darauf das Kind: „Herr Jesus, nimm hin meine Seele!“ — Der Löwe hat sein grausames Werk vollendet. — Da stürzt der wilde Stier hervor; die Jungfrau hat ihr letztes Gebet, für sich und den Tyrannen, vollendet. Die Zuschauer eilen fort, in der Palaestra sich zu zerstreuen oder am Mahle sich zu laben. Die Sklaven bereiten die Arena für das blutige Schauspiel am folgenden Morgen.

Im vierten Teil (Vers 165) beginnt das eigentliche Thema. Hätte der Dichter es nicht verstanden, die höchsten Töne anzuschlagen, so würden wir ihm zürnen ob dieser Verzögerung.

Hunderte von Ephesus haben sich nicht gebeugt vor Artemis, der Grossen; Hunderte sind noch desselben Sinnes, darunter die Sieben, die ängstlich alles niedergeschrieben, was bei dieser vierten Verfolgung ihr Auge in der Arena geschaut. — Nach dem eben gesehenen Schauspiel gehen die Sieben zum Stadttor hinaus, ernst und gemessen, nicht achtend all der Pracht und Schönheit der Natur, die sie umgibt. Unter einem Sesambaum auf einem Hügel fordert Maximian seine Brüder auf, durch schnelles Bekenntnis auf demselben Weg, den die Streiter Christi gegangen, ihr ewiges Heil sich zu sichern. Jamblichus zögert, sich erinnernd an die Schwäche von so vielen anderen, die stärker als sie geschienen. Constantin rät, in die Höhle auf dem Latmosberge zu fliehen, um acht Tage lang zu erwägen, wozu der Herr sie berufe. Dieser Rat wird angenommen, und während die Brüder unter dem Baume

ihre Vespern singen, eilt Constantin in die Stadt, das zum Leben Nötige zu kaufen. Und dann ziehen sie sich insgesamt in die Höhle zurück. Eine Platane und eine Quelle sorgen ergänzend für ihre Nahrung.

Diese Szene gibt übrigens dem Dichter neuerdings willkommene Gelegenheit, sein meisterhaftes Talent in der Naturschilderung zu entfalten, welcher das Abendgebet, das Jamblichus im Namen der Sieben verrichtet, die würdigste Schlussnote verleiht und zu welchem der Hymnus an Zeus drüben bei den Heiden in wirkungsvollem Gegensatze steht. — Farben und Töne in wunderbarer Harmonie!

Der fünfte Teil behandelt das Erwachen der Jünglinge an einem herrlichen, sonnenumsäumten Morgen. Constantin, der als der erste die Höhle verlassen, bringt seinen Brüdern die merkwürdige Kunde, dass die Platane vor der Höhle verdorrt. Als sie sich selbst überzeugt, befiel sie darob mächtiges Staunen. Doch lassen sich die Jünglinge nicht beirren, mit Psalmen, Betrachtung und Fasten dem Herrn den Anfang des Tages zu weihen. Nur Constantin betritt nochmals die Höhle und findet, dass ihre Brote, die sie gestern mitgebracht, verschwunden. Doch will er sofort den Mangel durch neue ersetzen und macht, von den Gebeten der Brüder begleitet, sich hurtig auf, in die Stadt hinabzueilen. Doch merkwürdig! Auf seinem Wege erscheint alles so fremd, die Häuser, die Kleider, die Leute, die Sprache: ein Fremder er unter den Fremden in ungekannter Gegend. Doch im Gebete sich stärkend und den Gürtel des Mantels fester ziehend, schreitet er hurtig weiter, um bald das Zeichen der Erlösung auf den Mauern zu gewahren mit den Worten darunter: „*Christo regnante per aevum.*“ Sich Gottes Willen empfehlend, betritt er nun die Stadt, Almirus' bekannten Laden zu suchen, Nahrung heischend für seine Genossen. Doch unbekannt sind ihm die früher gewohnten Wege. An der Stelle, wo einst der Bäcker gewohnt, erhebt sich majestätisch ein Dom, weithin sichtbar vom Kreuze gekrönt. Da wendet er sich an einen Jüngling, einer von denen, die zum Dome wallen: „Hier endet doch die Artemisstrasse, nicht wahr?“ — „Allerdings, doch heute wird sie nach

St. Clemens benannt.“ Da gewahrt Constantin einen Laden und fordert sofort das nötige Brot, seine Münze dafür reichend. Doch welch Erstaunen auf Seiten des Bäckers, als dieser die Münzen mit den Namen von Decius, Antonius und Commodus erblickt. „Einen Schatz habt ihr gefunden, und des Cäsars ist er mit rechten.“ Und sofort wird der Arme zum Asiarchen geführt, zu Lucius Memmius Rufus, wo er auch sofort einem hochnotpeinlichen Verhör unterzogen wird. Constantin berichtet seine Erlebnisse, Theodoras Martyrum, der Brüder Entschluss und ihre Flucht in die Höhle, ihr Erwachen und das, was eben geschehen. Da erscheint Memnon, der unterdessen Kunde von dem Vorfalle bekommen, und frägt nach dem Martyrium Theodoras. — „Am 29. Juli war's — Richter war damals Celius Plancus und Rufus der Bischof.“ Das Buch, das man nun nachgeschlagen, bestätigt Constantins Worte. Doch zum Beweise soll er nun das Nicaenische Glaubenbekenntnis sprechen, er, der nur das der Apostel und Gregors gelernt. Auf den Glauben des ersteren hin nun geprüft und gläubig befunden, wird Constantin über seine sechs Genossen befragt. Und nun erkennen alle, dass Gott ein wunderbares Zeichen gewirkt an den Sieben, die zweihundert Jahre geschlafen. Constantin, der unterdessen auf den Thron gesetzt worden, an die Seite des Bischofes, beschreibt nun der zum Berge eilenden Menge den Weg, da er selber Gottes letzten Ruf hier erwartet. Unterdessen sendet ihn der Bischof in die Kirche St. Babylas, dort seine Gefährten zu erwarten, während sie selber zum Latmos eilen.

Der sechste Teil zeigt die Brüder im Gebete auf dem Berge, die den Wechsel der Stunden nicht ahnten. Wiederum eine herrliche Beschreibung, wie der junge Morgen zum Tage und Abende altert. Um die neunte Stunde erfasst ein düsteres Ahnen des Jamblichus lieberfüllte Seele: „Constantin säumet so lange!“ Johannes rät, im Gebete für ihn zu verharren. Vielleicht hat er die Palme schon erlangt. Er selbst will sich nun anbieten, des Leibes Nahrung ihnen zu holen. Da tönt der Prozession feierlicher Psalmengesang an ihr Ohr, sie wähnen, die Engel des Himmels kämen ihnen schon entgegen. Wie

staunen sie, als die fromme Schar sich ihnen naht und dann berichtet, was indessen geschehen. Im Triumphe werden die Heiligen nun hinabgeleitet in die Stadt. Nachdem die heiligen Sieben in den Kirchen und auf den Altären die Martyrer geehrt, die sie einst vor langer Zeit verbluten gesehen, sinken auch sie in St. Babylas Kirche nieder zum ewigen Schlummer. —

Dies der Inhalt dieses Epos, das von keinem Dilettanten stammt. Über dem Ganzen weht ein poetischer Hauch, und das ganze Gedicht ist durchzogen von wahrhaft dichterischem Empfinden. Besonders stimmungsvoll sind die einzelnen Naturschilderungen, in denen es der Dichter besonders versteht, Farben und Töne in der Natur zu einem harmonischen Ganzen zu verschmelzen. — Die Bearbeitung ist natürlich eine ganz freie, so dass jedwede Frage nach einer Vorlage als müssig erscheint. Nachgeahmt ist ja kein Text, wenn auch einer den Stoff dazu geliefert hat. Und dies mag der Fundgrubentext gewesen sein. Darauf würde die Ausstattung der Höhle mit Platanen und Quelle verweisen. Freilich gehört dies zum poetischen Inventar, so dass ein wirklicher Dichter wohl auch ohne Vorlage auf diesen Gedanken gekommen wäre. Die Namen, vor allem der des Jamblichus und Constantinus, dürften auf die griechischen Synaxaria hinweisen, wenn man nicht etwa annehmen will, dass die Namenreihe einem der lateinischen Texte entstammt, wobei aber Malchus durch Jamblichus aus der griechischen Reihe ersetzt werde; die griechische Fassung konnte ja dem Dichter bereits aus Migne bekannt sein. Übrigens scheint der Dichter direkte Studien über seinen Stoff gemacht zu haben, da er den Memnon als Bischof von Ephesus angibt, der um 431 sich nachweisen lässt. Vielleicht hat Neale diese Notitz aus der Einleitung in den AA. SS. genommen. Ob die Namen der Präfekten, unter denen die Jünglinge gelitten und wieder erstanden sind, historisch sind, kann wegen mangelnder Mittel nicht erwiesen werden. Es wird diese scheinbare, sehr genaue Geschichtlichkeit wohl Zutat des Dichters selber sein.

II. Deutsch.

1. Kaiserchronik (in ihrer ältesten Gestalt, bis 1147, wohl von einem Regensburger Geistlichen zusammengestellt, der um 1150 starb; in der ersten Umarbeitung, bezw. Fortsetzung bis 1250; in einer zweiten Fortsetzung, bis 1274 (verfasst i. J. 1281) und schliesslich in einer Fortsetzung in Prosa bis Rudolf von Habsburg 1273—1291), ed. Massmann I, pg. 499 v. 6437—6470; II, 13393—13666; ed. Schröder (*Monum. Germ. Hist.* tom. I., pars 1), Hannover 1891. cfr. Koch 156s.; Reinbrecht 16ss.; Pauls Grdr. II², 173.

a. V. 6417—6450 (Decius), *ed. Schröder pg. 199:*

Decius huop sich do
hin ze der burch ze Effeso:
alle die an got da geloupten,
die hiez er alle martern unde houpten.
siben pruoder waren da cristen,
di wolten den lip vor im fristen,
si fluhen in aine stainwant,
da siu der kunic mit mure inne gebant.
da wonten si inne, daz is war,
zwai hundert jar
unt zwaier minner denne fiunfzec mere,
unze Theodosius der herre
wart ze Rome rihtære,
ain kunic tiure unde mære
und ain grozer sent gelobet wart
hin zu Effeso in die stat.
dar komen irrære,
si sprachen, daz unser urstende niene wære,
noh der lichname unde diu sele
gesamenten sich niemer mere.
Ja hete diu christenhait
vil michel not unde arbait,
unze min trehtin
eroffente die vil lieben scalche sin:
die wurden daz war urkunde
der heren urstende.

Decius hiez der christenhaite slahen,
daz wir ir nehain zale nemegen haben.
die tievel in zebrachen
die heren marterare si rachen.
daz riche het er vur war
niwan ain jar
und zwene manode mere;
die tievel wizzent sin sele.

b. V. 13496—13642 (Theodosius) *ed. Schröder pg. 326—328.*

do geviel an den selben tac,
daz man dem Kaiser sagete ze mære,
daz der siben slafære
wære ainer in die stat komen,
gehaizen Serapion,
er wolte prot koufen.
si ilten alle rennen unt loufen,
daz si in gesæhen.
do fract in der chunich mære,
wes er sich betragete,
oder waz er gewerftes habete.
Duo antwurte im Serapion:
»ich pin durch groze not her komen.
iz ist hiute der vierde *(dritte)* tach,
daz sich Decius vil tiure verphlach,
er hiez die cristen alle resterben,
duo fluhen wir zuo den bergen;
da waren wir sit inne verborgen.
ich wæne aver, ich den tot hie kan reworven.
ich han daz wol vernomen:
ich pin noch ze fruo her uz komen.
Decius newil uns noch niht entwichen.
nu hilf du mir, Crist der riche!
ob ich die marter hiute durch dich lide,
daz ich ze jungest under den rehten belibe."
Theodosius der herre
der viel nider zuo der erde,

er clopfet an sine bruste.
do bette er zu Criste:
er sprach: »herre gott, du bist lobelich,
mit dinen truten pist du wunderlich,
die dine widerwarten
die refsest du aver vil harte.
den guoten bistu suoze, den ubelen scarf,
den guoten linde, den ubelen starch.
du Arrium hiute von der werlte tæte
durch der cristenhaite note,
nu mane ich dich, herre,
diner urstende here.
eroffene uns dise tougen,
daz daz liut vollecliche muoze gelouben,
vergiz unser sunden,
zeig uns daz urkunde
der jungisten urstende!
want du bist anegenge unt ende.
ich engeres, herre, durch mich niet,
sunder durch dise misseliche diet,
daz die wizzen wærliche,
daz du kumest vorhtliche
ze jungest an dem ende.
so wirt ouch unser urstende
al nach dinen genaden.«
die cristen sprachen alle: Amen.

Do rezunte Serapion:
»ich enwaiz, wannen ich her bin komen,
sprah der hailige man.
»do wir wærlichen horten sagen,
daz diu æhte geboten wart
z'Effeso uber die stat,
duo fluhe wir hin —
ich enwaiz aver in der werlte, wa ich pin —
ad celeum montem.
welt ir selbe daz urkunde sehen —
ich wæne, ir sit cristen,

war umbe solt ich si vor iu fristen?
dannen sciet ich hiute morgen fruo,
welt ir, ich wise iuh alle samt dar zuo.
si slaffent noch alle samt.
herre, wi haizet diz lant?
oder wi bin ich her komen?
der berg haizet Celeon:
ist er hie iht nahen bî?
‚ist hie iemen dem dar kunt si?«
Do frowete sich elliu diu menige,
si lobeten got von himele,
si macheten sich wullin unt barvuoz,
diu menige wart also groz.
baide wip unde man
allenthalben zuo san,
diu cruce truogen si dar,
in volgete ain wunneclich scar.
der kaiser gie ze aller vorderost:
da gescach der cristenhait ain michel trost.
Do si komen so nahen,
daz si daz loch an sahen,
die herten flinstaine
zespielten algemaine,
die mure zevielen in allen gahen,
da mit si verworht waren.
da sahen si uz dem perge gan
sehs herliche man;
si waren ane wandel
in hare unt in gewande.
an in newas mail nehain:
ir antluzze skain
alse der morgensterne.
daz sach das volch gerne.
do sprach Serapion:
»hie ist der berc Celeon!
nu meget ir alle wol verstan,
daz ich die warhait han,

mine bruoder vindet ir hie.«
der kaiser viel nider an diu knie
unt elliu diu menige
viel nieder ir venie.
Malchus *(Marcus)* hiez in uf stan
er sprach: »daz hat dir got ze liebe getan,
die waren urstende ich dir kunde:
an disem libe wis gesunde!
lob unt ere
gib dem himeliscen herren,
daz ist der hailige Crist,
der din urlosære ist.
vollesta an diner guote,
wis deumuote,
rihte wol der diete,
nim nehaine miete,
uber die armen
la du dich erbarmen!
witwen unde waisen
hilf uz den fraisen,
vesten den gelouben,
habe got vor ougen!
so git dir got ze lone
die himeliscen crone,
unde sin riche
buwest du iemer ewecliche,
du unt alle dine holden.
nu weset gote bevolhen
und weset wol gesunde!«
do kerten si sich umbe,
si legeten sich hin widere.
daz gebot in got von himele.
Der kaiser Theodosius
der huop *Te Deum laudamus,*
si lobeten und sungen
mit herzen unt mit munde.
da wart michel froude unt lop,
si sprachen, ane got

635. nemahte niemen genesen.
von diu sol man iemer singen und lesen
diu wunder diu got selbe tete
durch des kaisers bete.
von diu sprichet da
640. David psalmista:
»swes die rehten gerent,
des werdent si alles geweret.» —

Welche Vorlage der Dichter benützt hat, lässt sich bei der Kürze des gegebenen Inhaltes, der ausserdem nach frei schaltender Phantasie stark ausgeschmückt ist, sowie bei der Verworrenheit der Angaben — *Serapion* statt *Malchus, Malchus* statt *Maximianus, 248 Jahre des Schlafes, Einführung des Arrius* — nicht bestimmen. Wie seit Schröder (l. c. pg. 50ss.) allgemein angenommen wird, ist der Verfasser der Kaiserchronik ein Geistlicher aus Regensburg gewesen. Darauf weisen auch die Stoffe hin, die in dieser Chronik behandelt sind und wofür gerade in der Bibliothek des Klosters St. Emmeram[1]) manche Quelle zu finden war. Eine der ältesten Fassungen der latei-

1) Es dürfte vielleicht interessant sein, auf die hagiographischen Schätze hinzuweisen, die St. Emmeram aus der frühesten Zeit besass, wie sie jetzt der Münchener Katalog aufweist:

14031 (XI foll. 160) Vitae et passiones Sanctorum: Basilii, Clari, Concordi, Martinae, Genovevae, Eufrosinae, Severini, Juliani, Symeonis monachi, Hilarii, Felicis, Pontiani, Mauri, Sisinnii, Speusippi, Fursei, Gamalberti, Sebastiani, Marii et Marthae, Agnetis, Epiphanii, Vincentii, Anastasii, Timothei, Asclae, Babilae, Praejecti, Polycarpi, Martyrii et Alexandri, Vigilii, Paulae, Constantii, Brigittae, Blasii, Phileae, Agathae, Dorotheae, Theophili, Pauli ep., Eulaliae, Valentini ep., Valentini mart., Faustini et Jovitae, Colocori, Secundi, Julianae, Mathiae, Theclae, Saturnini, 40 militum, Gregorii, Modestae, Gertrudis, Johannis conf., Placidi, Valerii et Eucharii, Apolloniae.

14095 (XIII) Alexius, Nicolaus *(Translatio)*, Margareta, Christina, Achatius; *saec. XII:* Romulus et socii; *saec. X:* Radegunda *(Fortunatus)*.

14096 (IX): Isidori vitae Sanctorum.

14361 (IX): Laurentius, Agapitus, Quintinus, Gaugericus, Vitus, Sisinnius et Martyrius et Alexander, Eulalia.

14368 (XI) Homiliae de Tempore et de Sanctis.

14370 (X) Dionysius et socii ejus.

14380 (IX) Homiliae ss. Patrum de Tempore et de Sanctis.

nischen Passio der Siebenschläferlegende (L_1; = M) stammt aus St. Emmeram (= *Cod. lat. Monacens. 14540, saec. VIII/IX*), wie auch die Silvesterlegende, die sich eben-

14387 (IX) Justinus.

14396 (XII) Walburga, Willibald, Wunibald, Richard.

14418 (IX) Tiburtius et Valerianus et Maximus, Georgius, Philippus, Inventio Crucis, Florianus, Nazarius, Gervasius, Jakobus, Johannes Bapt., Johannes et Paulus, Petrus et Paulus, Jacobus frater Johannis, Abdon et Sennen, Machabaei, Sixtus et Felicissimus et Agapitus, Laurentius, Hippolytus, Symphorianus, Bartholomaeus, Johannes Bapt., Mariae Assumptio et Mariae Nativitas, Cyprianus, Euphemia, Matthaeus, Mauritius, Rothpertus, Cosmas et Damianus, Michael, Dionysius, Amandus, Thaddaeus, Juliana, Martinus, Brictius, Caecilia, Clemens, Chrysogonus et Anastasia, Andreas, Lucia *(scheinen übrigens alle durch Kürzungen aus den längeren Passionen entstanden zu sein).*

14419 (XII) Vitae Sanctorum (Nicolaus, *autore Othlone).*

14435 (IX) Agatha.

14446b (VIII/IX) de s. Martino, Briccius, Juliana.

14473 (XII/XIII), Georgius, Malachias *(Bernard),* Ehrhard *(Paululus?)*, Albertus, Casellensis in Hibernia, Ottilia, Eustachius et socii. Martha, Catharina, Thomas Cantuariensis, Leonardus, Prisca.

14540 (VIII/IX) cfr. Ballerini, Leonis Epistolae (Venet. 1783, I, XVI und 547). Silvester (= *Mombritius*), Septem Dormientes. *Diesen Codex scheint Longanpertus, Priester bei St. Emmeram, dem Bischof Tuto (894—930) gegeben zu haben.*

14679 (IX) Sebastianus, Agnes, Lucia, Valerianus, Tiburtius, Maximus, Caecilia.

14704 (IX) Nereus et Achilleus Domitilla, Sebastianus, Brief des Willibald über den hl. Bonifacius, Silvester (*auch von Longanpertus*).

14720 (XI) Remigius (*Hincmar*), Othmar und Gallus (*Walafried Strabo*).

14738 (X/XI) Silvester.

14775 (XI) Virtutes Andreae (*ex Abdia*).

14798 (X) Christophorus (*Walther von Speier, ed. Harster, Progr. Speier 1878*), Euphrosyna, Felix et Regula.

14870 und 14876 (XI *von Arnold, bezw. von Othlon geschrieben*) verschiedenes über Dionysius und Emmeram (*Vita von Meginfred*); cfr. Cod. 14872 saec. XV.

Es scheint somit, dass schon in sehr früher Zeit ein reges Interesse an einzelnen Heiligenlegenden in diesem Kloster bestanden habe. Daraus erklärt sich wohl auch, dass mehrere von diesen Heiligen in der Kaiserchronik behandelt worden sind, so vor allem Silvester. Merkwürdigerweise fanden sich in diesem Kloster eigentliche Passionalien so viel wie gar nicht, ausgenommen die Handschriften 14031 und 14118. Aus spätester Zeit, nach dem XI. Jh., sind Hagiographica dort nur mehr in sehr geringer Zahl vorhanden.

falls in derselben altehrwürdigen Handschrift befindet und die auch in der Kaiserchronik ganz besonders berücksichtigt ist. Es ist nun aber allerdings sehr merkwürdig, dass der Verfasser der Kaiserchronik diese Legende nicht allzu gut gekannt zu haben scheint, während er mit den Einzelheiten der Vita des Silvester sehr vertraut war. Dies lässt sich vielleicht daraus erklären, dass er diese Legende, die er im Kloster vorgefunden, bei der Behandlung in seinem Werke nur nach dem Gedächtnis niedergeschrieben hat, wobei er jedoch den furchtbaren historischen Fehler von 372 Jahren wenigstens in 248 abgeändert hat. Freilich stimmt auch diese Zahl noch nicht. Vielleicht hat er das Datum der Einmauerung mit der Dauer des Schlafes verwechselt.

Auf L_1 weist ein Umstand besonders hin, der dort (cp. XVI) besonders auffällt, dass nämlich Theodosius mit dem Bischofe sich eben in einer öffentlichen Versammlung befand, als die Meldung von dem Jüngling mit der merkwürdigen Münze zu ihm kam. —

Jans der Enenkel aus Wien (Ende des XIII. Jh.) hat in seiner Reimchronik (cfr. *Massmann, Kaiserchronik* III, 772; Koch 165) die Kaiserchronik benützt und gedenkt wohl nach dieser kurz der Sieben Brüder. Heinrich von München, der sich der Chronik des Eike von Repgau öfters anschliesst, erwähnt die Siebenschläfer nur kurz und gibt als Dauer des Schlafes 192 Jahre an (Massmann III 923; Wackernagel, Litgesch.[2] 223; Koch 165). Hieher mag wohl auch Hugo von Langenstein gehören (*Ill. Martina* in ca. 33000 nicht besonders geschmackvollen Versen; ed. *A. v. Keller, Lit. Ver. Stuttgart* 1856 nr. 38, cfr. 721–723; Wackernagel, Litgesch.[2] 213s.) Als Zeitangabe (pg. 287, v. 62) ist hier zu lesen: *zwei hundert iar — und doch siben iar minder.* Koch (165) vermutet als Vorlage eher Vinzenz von Beauvais als die Legenda Aurea.

2. Siben Slafaeren, Gedicht des XIII. Jhs. (935 Verse), ed. Th. G. v. Karajan (Heidelberg 1839): A = *Cod. recens. pergam. 2259* (jetzt 2779), fol. 85v—88, *Hofbibliothek Wien,*

aus der Mitte des XIV. Jhs. (cfr. Graff, diutiska III, 369), Grossfolio à 3 Columnen. — B = *Cod. chartaceus philosoph. LVIII M. S. 585* (fol. 155v—160v) *Kloster Neuburg* (à 2 Coll.; Inhalt: Predigten des XIV. Jhs.). Die Siebenschläfer sind in diese Handschrift wahrscheinlich i. J. 1391 eingetragen worden und zwar *per manus Hainrici Nagel v Stain*, der auch die unmittelbar vorhergehende dritte Reihe der Predigten vollendet und dann beigefügt hat: *daz puch ist geendet in vigilia s. Barbarae Virginis, anno LXXXXI per manus* (cfr. oben).

Die eindringenden niederdeutschen Formen in die sonst hochdeutsche Dichtung lassen die Heimat des Dichters mehr im Norden als im Süden Deutschlands vermuten. Die Lebenszeit des Dichters wird man nicht leicht über die zweite Hälfte des XIII. Jhs. hinaufrücken dürfen *(Karajan I, IV)*. —

cfr. *Goedeke-Oesterley, Deutsche Dichtung des Mittelalters* (Dresden 1871²), pg. 226—228 (abgedruckt: v. 392—531). Goedeke führt noch eine dritte Handschrift an: *Hamb. s. Anz. 3, 40* (nur 458? Verse) und verweist bei A noch auf *Hoffm. 10, 8*. — cfr. Koch 164; Reinbrecht (pg. 16s.), zitiert eine nhd. Übersetzung dieses Gedichtes von Albert Freibe *(Altdeutsches Leben, Stoffe und Entwürfe zur Darstellung deutscher Volksart*, Gütersloh I 1878, 391—415); cfr. Koch 202. — cfr. Hall. Litt. Ztg. 1839, nr. 52, 413—415; Gött. Anz. 1839, nr. 64; Wackernagel, Litgesch.² 215, Anm. 118 u. 216; Pfeiffer, in: Haupt's Zsch. VIII, 159; Pfeiffer, in: Münch. Gel. Anz. 1851, 740; J. Haupt, Wiener Sitzgber. LXIX, 94ss. — Ein weiteres Fragment cfr. Frz. Roth, Germ. XI, 406—411 (= *Pgmtdoppelband aus dem Frankfurter Archiv)*; Goedeke, Grdr. I, 233.

Die Vorlage zu diesem Gedichte war einzig und allein die *Legenda Aurea*, was vor allem der Name des Bischofes *Martin* (v. 256, 583, 711), die Namensverschweigung des Bürgers von Ephesus (v. 306), die „fünf Schillinge" (v. 395), die Erwähnung des „Seiles" (v. 544) beweisen. — Dass (v. 364, 380, 860) *„Martinian"* statt *„Maximian"* spricht, beruht wohl

auf einem Versehen. Statt „Eltern“ heisst es fast immer „Freunde“ (v. 186, 191, 562, 621, 637, 644). — Das Gedicht selbst weist trotz der kleinen Erweiterungen keinen besonderen poetischen Schwung auf, da der Verfasser sich ziemlich stark gehütet hatte, die Vorlage zu verlassen.

3. mhd. Prosaversion, im: Passionale aller Heiligen (ad 27. Juni), herausgegeben aus einer *Papierhandschrift der Seminarbibliothek Tübingen* (ex anno 1458) von Wackernagel, *Altdeutsches Lesebuch* (Basel 1859), I, 1217—1220; Bäckström und Koch geben als Zitat an: pg. 978—982 (= II, 978?, cfr. Reinbrecht pg. 18). — cfr. Koch 169 und 170; an der letzten Stelle verweist Koch auf das Koberger-passional (Nürnberg 1488, nr. LIII), von welchem ihm kein Exemplar erreichbar war; sonst hätte er gesehen, dass in dieser nach Druck, Holzstichen und Texten sehr wertvollen Sammlung genau dieselbe Prosalegende sich befindet wie bei Wackernagel. Der Text aus dem schwer zugänglichen Passional ist abgedruckt in Rom. Forsch. XXVI, pg. 495—497. Dort findet sich auch ein Hinweis auf die Münchener Papierhandschriften 409, 361, 3899, 1104, 1108, welche alle diesen Text in mehr oder minder veränderter Form unter dem 27. Juni enthalten.

Diese mhd. Prosaversion ist ins Neuhochdeutsche übersetzt worden von R. Bechstein, *Altdeutsche Märchen, Sagen und Legenden*, pg. 166[2].

Was nun die Vorlage dieses Textes betrifft, so lässt sich diese Frage nicht ohne weiteres beantworten. Der Gang der Handlung ist hier so kurz skizziert, dass daraus ein Schluss auf eine mutmassliche Vorlage nicht gut gezogen werden kann. Da der Name des Besitzers des Berges hier unter einer, wenn auch wohl arg entstellten Form Talus *(Wackernagel: Taldas)* gegeben wird, so scheidet die Legenda Aurea als Vorlage aus, die hier keinen Namen gibt. Andere Namen, wie *Marcimonus, Marcimanus* (Wackernagel: *Marcimianus)* statt *Maximianus,* Bischof *Marimus* statt *Marinus*, der Hofbeamte *Theodosius (Rubinus* ist ausgelassen) statt *Theodorus,* beweisen wohl

nichts anderes, als dass sich der Verfasser dieser Legende oder deren Schreiber um die Namen wenig gekümmert hat. Es scheint also wohl sicher, dass hier im Grunde die Vulgataform der Legende zu Grunde liegt, die aber schon manche Wandlung durchgemacht hatte, bis sie zu diesem deutschen Dichter kam.

Gerade in dieser Hinsicht würde es sich überhaupt lohnen, das deutsche Prosapassional oder die Koberger-Legendensammlung einmal nach ihren Quellen zu prüfen. Wenn z. B. die Georgslegende hergenommen wird, so muss dort festgestellt werden, dass der Compilator die Dichtung des Reinbot von Durne verarbeitet hat. Freilich lässt sich bei der Siebenschläferlegende nicht sagen, dass der Compilator hiefür die frühere poetische Fassung der Legende vor Augen gehabt hätte.

Die mhd. Prosaversion der Siebenschläferlegende erinnert nun an die weiter unten (pg. 197ss.) zu berücksichtigende Legende des Arion, in der das Gerippe der Siebenschläferlegende enthalten ist. Der merkwürdige Zusatz, dass die Siebenschläfer beim Martyrium der Apostel Petrus und Paulus zugegen gewesen und dass sie hernach bei ihrem Wiedererwachen das Grab dieser beiden Martyrer aufweisen mussten, lässt sich früher unter den bisher entdeckten Quellen nur in der eben genannten Arion-Legende nachweisen. Es scheint demnach, dass eine derartige Legende mit der Verquickung dieser beiden Legenden weiter verbreitet gewesen sein muss, als sich bis jetzt nachweisen lässt.

4. Goethe, *Die Siebenschläfer* (cfr. oben pg. 27).
5. Rückert, (cfr. oben pg. 35).
6. Kosegarten, *Legenden* II, 145—156 (recht anmutig nach der Legenda Aurea erzählt; cfr. Koch 195).
7. L. Giesebrecht, *Die Siebenschläfer*, ein ganz hübsches Oratorium in drei Abteilungen, das kein geringerer als der Balladen-Löwe (op. 46) vertonte (bei Schott in Mainz 1835); cfr. Koch 195s.

Erste Abteilung: Ein Chor der Hirten leitet das Stück ein. Diese Hirten sind von Antipater und seiner Gemahlin Honoria beauftragt, die Höhle zu öffnen, in welcher die Sieben Brüder seit 190 Jahren ruhen. Antipater erzählt kurz das Be-

gebnis unter Decius, und Honoria schickt sich sofort an, mit ihren Frauen den Berg Celion zu schmücken. Als die Hirten ihre Arbeit kaum begonnen, sind drinnen die Brüder erwacht und haben den 89. Psalm angestimmt. Die Hirten glauben, der Chor der Priester in der Bergkapelle oben lade sie zur Andacht ein und verlassen deshalb nach vollbrachter Arbeit die Szene. Die Brüder treten nun Gott lobend aus der Höhle heraus. Malchus will sofort in die Stadt gehen, doch will es ihm, von Angst beklommen, sein Zwillingsbruder Serapion wehren. Das Gebet der Brüder soll indes Malchus auf seinem Gange schützen.

Zweite Abteilung: Auf dem Forum von Ephesus übergibt der Bischof mit seinen Priestern das Labarum den Kriegern, die, den Glauben zu schützen, eben daran sind, gegen die feindlichen Perser auszuziehen. Da tritt Malchus auf die Szene, der ausser sich ist vor Staunen ob all der Veränderung, die während der Schlafenszeit um ihn herum vor sich gegangen: „Hoch das Kreuz auf allen Zinnen — Priester wallen hier vorbei.“ Mit Misstrauen, ja Entsetzen wird Malchus von den Anwesenden betrachtet: „Von dem Feinde, von dem Perser — Ist der Knabe ausgesandt — Ist ein Späher, ja ein Späher.“ Da will Malchus Brot kaufen; doch der merkwürdige Solidus, den er dafür darreicht, macht seine Lage nur noch schlimmer. „Einen Schatz hat er gefunden — Und verbergen will er ihn . . . Zum Proconsul!“ — — „Geboren ward ich hier zu Ephesus — Anicianus' Sohn, vor dreizehn Jahren — Und sieben Brüder floh'n wir gestern früh — Aus dieser Stadt zum Berge Celion.“ Da erkennt Antipater, dass er selbst dessen Enkels Enkel ist. — „Himmelskind, ich glaube dir!“ — — „Doch der Versucher kränzet — Seine Stirn mit Himmelslicht!“ — — „Frommer Bischof, können Tote auferstehen — Vor dem letzten Weltgericht?“ Martinus, der Bischof, weist hin auf Lazarus und auf die bei Christi Sühnungstod Erstandenen. „Aber pilgernd lasst uns gehen — Ob ein Wunder hier geschehen, — Ob uns Höllentrug betört!“

Dritte Abteilung: Traurig erwarten die Brüder den säumenden Malchus. Eben erscheint Honoria mit ihren Frauen

wieder, die Höhle zu schmücken, und wie erstaunen sie, als sie „diese herrlichen Gestalten“ erblicken. Da kommt Malchus mit dem Chor der Ephesier, und der Bischof Martinus berichtet den Brüdern nun, wie sie durch 190jährigen Schlummer ein erhaben Zeichen für die Welt geworden sind. Man will die Jünglinge im Triumphe nach Ephesus führen; doch sie haben ihre Aufgabe erfüllt; sie sind das Vorbild der künftigen Auferstehung gewesen und müssen nun wieder in den Todesschlummer zurückversinken. —

Vorlage zu diesem Oratorium mag wohl die Übersetzung der Legenda Aurea von Kosegarten gewesen sein. Freilich hat auch der schon oben genannte Fundgrubentext das Ganze beeinflusst, da Antipater als der Nachkomme des Anicius hingestellt wird. Andere Abweichungen erklären sich wohl hinlänglich aus der Anlage dieses Textes als Libretto für ein Oratorium. Die Vertonung selbst, die dem Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preussen gewidmet wurde, soll seinerzeit sehr gute Aufnahme gefunden haben. Der Text ist ja sehr dramatisch empfunden und für Vertonung höchst geeignet. —

Grimm weist in seinem Deutschen Wörterbuch unter dem Worte *„Siebenschläfer“* (X, 1. Abt. pg. 718s.) auf einzelne andere Schriftsteller hin, die sich auch mit dieser Legende beschäftigt haben: Adelung, Weigand 2, 709; Borchart² nr. 1095; Wiedemann, Hist. Gefangenschaft 11, 74; Mone, Anzeiger 7, 54 unter „Siebenmal“; Musaeus, Volksmärchen 3, 20. Nach Frisch 2, 274ᵇ soll sich „weiter am Schwarzen Meer hinab ein Gewölbe in einem Berge befinden, eine ziemlich lange Höhle; darin sollen die Siebenschläfer geschlafen haben.“ Nach Sal. Schweigger *(reyszbeschraibung nach Konstantinopel* 1608) „stiegen die frommen Siebenschläfer . . . . aus den römischen Katakomben hervor.“ Besonders interessant ist bei Grimm die Zusammenstellung deutscher Sprichwörter, die sich auf die Siebenschläfer beziehen; auch der Hinweis auf die „Siebenschläfer“ in der Zoologie (die sogenannte Schlafratze) und in der Botanik ist nicht vergessen.

III. Nordisch.

1. Altnordisches Bruchstück, ex *Cod. 623 Univ. Bibl. Kopenhagen* (aus der Mitte des XIII. Jhs.) ed. *C. R. Unger, Heiligra Manna Sœgur* (Christiania 1877) II, 236—240 mit dem lat. Text der Legenda Aurea. cfr. Koch 161.

Dieses Bruchstück, bei welchem in der Handschrift in der Mitte und am Ende je ein Blatt fehlt, behandelt die Kapitel 1—7 und 12—15. Obwohl das Ganze ziemlich gekürzt ist, so geht doch aus dieser Darstellung hervor, dass sie auf die längere lateinische Fassung (L_1, wohl L) zurückgeht. Zwei besonders charakteristische Merkmale für diese Vorlage sind die beiden Sätze in cp. XIV: „Malchus wusste nicht, dass Decius seit langem verwest war" und „Malchus erzählte dies alles, als er zu seinen Genossen zurückkam und als ihre Auferweckung geoffenbart wurde." Überhaupt erweist sich das XIV. Kapitel als ziemlich getreue, wenn auch gekürzte Übersetzung der Vorlage. Man möchte zwar öfters versucht sein, als Vorlage einen der kürzeren lateinischen Texte, etwa L_2 oder L_3, anzunehmen; aber der altnordische Text hat manche Sätze, die sich in diesen letzteren Fassungen nicht vorfinden. Allerdings hat E in L_3 den zweiten, nicht aber den ersten der eben angegebenen charakteristischen Zusätze.

Koch hat in den Noten seiner mutmasslichen Rekonstruktion des Textes (pg. 3—23) den altnordischen Text eingehend berücksichtigt und war zu dem richtigen Schlusse gekommen (pg. 161), dass Chardry und der altnordische Dichter eine ähnliche Vorlage für ihr Werk gehabt haben müssen. Beide haben eben, wie aus dem, Gesagten hervorgeht, die ausführliche lateinische Fassung vor sich gehabt.

2. Schwedisch: De sju Sofware, ed. P. O. *Bäckström, Svenska Folksböcker II* (Stockholm 1848), 219—223, Öfversigt 107 s.; cfr. Koch 170s.

Obwohl von der Siebenschläferlegende in Schweden keine selbständige Bearbeitung, sondern nur eine ziemlich getreue Übersetzung der Legenda Aurea vorhanden ist, scheint dieselbe doch auch in jenem Lande sehr beliebt gewesen zu sein. Die

älteste Übersetzung (XIII. Jh.) der Legenda Aurea ist wohl das Fornsvenkt Legendarium (ed. Stephens in: S. F. S. S. 1900?). Ob der Birgittiner-Mönch Jöns Räf, der um 1498 lebte, seine Legende aus jener Sammlung genommen oder selbständig aus der Legenda Aurea übersetzt hat, konnte nicht ermittelt werden. In der bei Bäckström (219—223) abgedruckten Übersetzung fällt besonders auf, dass die Szene mit den beiden Hofbeamten sowie die Haeresie ganz weggelassen ist; der Antipater erscheint dort als *borgmästaren*. Doch weisen der Name des Bischofes Martinus, sowie das 30. Regierungsjahr des Theodosius auf die Legenda Aurea hin.

Bäckström gibt eine reiche Auswahl von Ausgaben dieser Legende an; die älteste stammt aus dem Jahre 1626, die sich enge an den Text des Jöns Räf anschliesst. Ein anderer alter Druck ist der aus 1642 (cfr. Bibliographica I. T. XXXVII, pg. 643); neue Auflage von Hudikswall 1845 (Huldberg) und Fahlun 1845 (Huldberg; cfr. Rietz, *Helgona Sagor*; Wieselgren, *Sveriges sköna Literatur*, Lund 1834, II, 355). Dieses Werkchen wurde dann sehr häufig wieder abgedruckt. Spätere mehr oder minder selbständige Drucke sind: 1785, 1786, 1795, 1798, 1801, 1802, 1812, 1819, 1822, 1831 (stark überarbeitet), 1832, 1837, 1842 (mit Figur), 1843.

IV. Französisch.

1. Chardry (ca. 1216), *Josaphaz, Set Dormanz* (= 1898 Achtsilber in Reimpaaren; Lücken: Vers 866 und 1188), *Petit Plet;* ed. Koch, in W. *Förster's, Afrz. Bibliothek* I (Heilbronn 1879), 76—123 (Einleitung XV—XVIII; Varianten und Anmerkungen 188—202) ex:
   1° Ms. *Cotton. Caligula A IX* (= L; ca. 1240), Fol. 216^{v} bis 229^{v}.
   2° Ms. *Jesus College 290 Oxford* (= O; ca. 1270), fol. 83 bis 104; cfr. *Ms. Tib. CXI.* fol. 213^{v}, ein Bruchstück.
   Ms. *Jesus College Oxford XXIX,* fol. 207^{v}—223 (saec. XV/XVI; = Caligula).
   cfr. Koch 160s.; Aug. Reinbrecht, *Die Legende von den Siebenschläfern und der anglo-normannische Dichter Chardri* (Diss.

Göttingen 1880; cfr. besonders cp. II); Koch, Literaturblatt für germ. u. rom. Philologie 1881, 291s.; Suchier ibid. 260ss. u. 459s; Varnhagen, Gröbers Zschr. f. rom. Philol. V (1881), 162—165; cfr. ibid. III, 591; Romania IX, 171; X, 444; XV, 159.

Ein Hinweis auf dieses Gedicht findet sich (nach Wartons Notiz) bei De la Rue, in *Archaeologia* (London 1809, pg. 234ss.) und *Essais historiques sur les Bardes, les Jongleurs et les Trouvères* III, Caen 1834, pg. 127ss. Auf den Dichter Chardry im allgemeinen weisen hin: F. W. V. Schmidt, *Frz. Schriftsteller des X.—XII. Jhs.* (Berlin 1810, pg. 73); Roquefort, *De l'Etat de la Poésie françoise dans les XIIe et XIIIe siècles* (Paris 1815, pg. 241—243); *Histoire Littéraire de la France XVI* (Paris 1824) 209, 219; Francisque Michel, *Roman de Violette ou de Gérard de Nevers* (Paris 1834) pg. XLVI; derselbe in: *Rapport à M. le Ministre .... sur les anciens monuments de l' Histoire et de la Littérature de la France qui se trouvent dans les Bibliothèques de l'Angleterre et de l'Ecosse* (Paris 1838), 172—180. Adelb. Keller, *Romvart* (1844), 425ss.; Fred. Madden, *Layamon* (London 1847), XXXV ss.; Graesse, *Literärgeschichte II, 3* pg. 461; *Nouvelle Biographie Générale IX* (Paris 1855); H. Zotenberg-Paul Meyer, *Barlaam und Josaphat des Gui de Cambrai* (1864 Stuttgart. Lit. Ver. LXXV, 310).

Reinbrecht hat sich grosse Mühe gegeben, die mutmassliche Vorlage von Chardry herauszufinden. Freilich reichte ihm dazu Gregor von Tours und der sogenannte Metaphrastestext nicht aus; schade, dass er den Cassinensis nicht gekannt hat. Die Legenda Aurea konnte er nicht benützen, da dieselbe zeitlich später ist; also war er gezwungen, wenn er der Selbständigkeit Chardry's nicht zu viel Ehre antun wollte, irgend einen anderen lateinischen Text zu vermuten, der alle Abweichungen Chardry's von Gregor und Metaphrastes enthalten mochte. Und dieser Text war kein anderer als der Vulgatatext der Legende des Mittelalters, welcher in L_1 nunmehr vorliegt. Besonders die Namen der drei Städte Constantinopel, Carthago und Ephesus im Anfange weisen

darauf hin; ebenso das 38. Jahr des Theodosius (v. 855), sowie sämtliche Namen. Freilich hat Chardry keine wörtliche Übersetzung geben wollen. Aus seiner Vorlage nahm er nur den Stoff; die Form der Darstellung stammt jedoch von ihm selbst. Das Ganze entbehrt keineswegs eines gewissen poetischen Schwunges, besonders wenn der Dichter seiner Phantasie freien Spielraum lässt, was besonders bei den Beschreibungen sich zeigt, an denen sein Werk ziemlich reichhaltig ist.

Die Einleitung (1—64) stammt ganz von dem Dichter. Die Wundertaten Gottes, nicht die alltäglichen in der Natur, an denen wir stumm vorbeigehen, will er berichten; ein religiöses Werk zu frommer Erbauung will er geben, wohl im Gegensatz zu denen, welche die profanen Erzählungen des Ovid, die Tierfabeln (Renart; Hersente = Frau Gieremund) oder Ritterepen verbreiten (Tristram-Galerun; wahrscheinlich eine Anspielung auf das afrz. Heldengedicht Ille et Galeron des Gautier von Arras um 1155). — Auch in der Beschreibung der Götzenbilder (100—114) und der Martern (165—167) folgt er ganz frei seiner Phantasie, offenbar nur um Interesse zu erwecken. Aber im allgemeinen bemüht er sich, keinen Satz seiner Vorlage zu überspringen, wie am meisten die vorkommenden Reden beweisen, die er stets so ziemlich wörtlich, wenn auch mit Zusätzen wiedergibt. Die Rede des Maximianus, das Glaubensbekenntnis der Jünglinge (335—414), entspricht in der Kritik an den Götzenbildern der Gruppe $L_2\,L_3$ (Cod. Chartres 190). Im übrigen ist dieselbe sehr weit ausgesponnen, so dass man nicht mit Sicherheit erkennen kann, was Übersetzung und was Erweiterung ist. Der Dichter liebt ferner das Pompöse, deswegen gibt er dem Decius auf seiner Reise nach anderen Städten ein Gefolge von 5000 Mann (v. 442). Später (v. 1230) umringen Malchus mehr als 10000 Menschen.

Die Dauer des Schlafes von 362 Jahren (v. 1005) weist allerdings auf $L_2\,L_3$ hin. Bei den Münzen sagt er (v. 1003), dass sie im Krönungsjahr des Decius geprägt wurden. Der Satz, dass Malchus nicht wusste, dass „Decius schon vermodert sei (1029s.)", weist ganz genau auf L_1 hin. Übrigens ist der Ausfall des höfischen Sängers gegen die Bürgers-

leute für ihn sehr bezeichnend: *Car gent de burc sunt par nature — Plus fous ke bestes en pasture* (v. 1221 s). Der Umstand, dass der Bischof Marinus mit seinem Clerus und dem Proconsul Antipater (v. 1257 ss.) eben eine Versammlung abhält zur Bekämpfung der Haeretiker, als die Kunde von Malchus und dem Münzfunde zu ihnen kommt, weist wieder ganz auf L_1 hin. Das Wunder der Wiedererweckung der Jünglinge gibt dem Dichter willkommnen Anlass (v. 1566—1596), dem Bischof ein langes Dankgebet in den Mund zu legen. In dramatisch wirkungsvoller Weise schildert der Dichter (v. 1645—1654), wie die Ephesier mit allem Pomp dem sich nahenden Kaiser entgegenziehen. Das Antlitz der Jünglinge beim Herannahen des Kaisers „erstrahlt wie die Sonne in ihrer Hitze an einem Maientag um die Mittagsstunde" (v. 1666 s.; cfr. v. 1554 s.: *e la cular aveint si fine — Cum est la flur sur aubespine).* Die Analogie vom Kinde im Mutterleibe, womit Maximianus im Namen seiner Genossen ihre Auferstehung beweist (v. 1704 ss.), ist die wörtliche Übersetzung von L_1. — Natürlich muss der langen Einleitung auch ein langer Schluss entsprechen, in welchem der Dichter noch eine *„admonition verte"* an Laien und Cleriker richtet (v. 1835—1891). Am Schlusse gibt der Dichter dann noch seiner Gepflogenheit entsprechend seinen Namen an (v. 1892).

Als Endresultat ergibt sich, dass Chardry die lateinische Vorlage L_1 in einem genussreichen, dramatisch wirksamen Epos seinen Landsleuten übermittelt hat.

2. Histoire des Sept Frères Dormants: = *Extraite de S. Grégoire de Tours et de Simeon Metaphraste,* par M. Goliavme Gazet d'Arras, enthalten: G. Gazet d'Arras, *Histoire de la vie, mort, passion et miracles des Saints,* Rouen 1610. (cfr. Reinbrecht pg. 18 s.) —

Dieses Werk konnte nicht ermittelt werden. Doch lässt sich wohl ohne weiteres sagen, dass die darin enthaltene Legende nichts anderes als eine Popularisierung derselben ist, wie sich solche in den Legendenwerken für das Volk zahlreich

finden. — Dasselbe gilt wohl auch von einem anderen Werke: S. Martin, *Vie des Saints d'après Lipoman* (1858; zitiert bei Reinbrecht pg. 19: Zahlreiche Zusätze). Ebensowenig lohnt es sich der Mühe, all die zahllosen Übersetzungen der Legenda Aurea in dieser oder in einer anderen Sprache zu berücksichtigen (cfr. *P. Paris, Les Manuscripts français II 438,* der eine derartige Übersetzung in fünf Pariser Handschriften angibt). — cfr. Lille Ms. 451 (saec. XIV), fol. 154^{v}—158; Ms. 452 (saec. XV), 469—472; Ms. 483 (saec. XV), fol. 302^{v} bis 304^{v}. — Ms. Marseille 113 (saec. XV; = *Livre d'heures;* 27. juin).

V. Italienisch.

1. La Leggenda delli Sette Dormienti, *li quali dormirono anni 373, poi si svegliarono, credendo d' aver dormito una notte.* (in 44 Ottava-Rima-Strophen, wahrscheinlich aus dem XV. Jh.); cfr. Alessandro d' Ancona, *Sacre Rappresentazioni dei Secoli XIV, XV e XVI,* vol. II (Firenze, Le Monier 1872), pg. 352; cfr. Koch 169; Reinbrecht 19.

   Initium: *„Clementissimo Sire e vero Dio".* — Ausgaben: Stampata in Modena per Antonio di Roccociolo 1520, in 4^{0} goth. à 2 coll. (mit einem Holzschnitt auf dem ersten Blatte); cfr. Brunet, Manuel III 937 — Molini, Operette bibliogr. 146 — Libri, Catal. (1847) 185 — Mortara nennt ein Ms. in *Cat. dei Mss. Oxfordiani* (pg. 76). — Moderne Ausgaben: Bologna (alla Colomba) 1806 (12 Seiten); Lucca 1823; Firenze, Spiombi, sine anno. — Keine dieser Ausgaben konnte ermittelt werden. Nach Koch nähert sich jedoch diese Legende am meisten der Legenda Aurea. Auffällig ist die Darstellung, dass hier Theodosius selbst in die Ketzerei verwickelt wird. Dies wird der Dichter wohl missverstanden haben.
2. Prosaredaction, welche von d' Ancona (II 352) zitiert wird nach Catal. Manoscritti, Farsetti 292. — Darüber konnte nichts ermittelt werden.
3. La Rappresentazione dei Sette Dormienti, di nuovo mandata in luce: 1^{0} Firenze 1553, (Maggio, in 4^{0}; di 12 c,

con 14 figure); cfr. Batines, Bibl. 61. — 2⁰ Fiorenza, a stanza di Jacopo Chiti 1571 (4⁰, di 12 c., con 16 figure) — 3⁰ Pistoja, per il Fortunati (s. a. in 4⁰); cfr. Catal. Pinelli nr. 2577. — Abgedruckt in: a) Emiliani Giudici, *Appendice alla Storia del Teatro Italiano* (Milano, Guigoni 1860) I, 419 bis 452. — b) d' Ancona, *Sacre Rappresentazioni*, II, 352 bis 379; pg. 348ss. findet sich eine sehr gute Einleitung. cfr. Dr. Klein, Geschichte des Dramas IV 232; Koch 173ss.; Chardry XVII. Nach Klein ist der Verfasser dieses Mysterienspieles, das neben zwei Singeinlagen 114 Strophen in Ottava-Rima umfasst, Valerio da Bologna. Nach d' Ancona (cfr. Gaspari, *Geschichte der Ital. Lit.*, Strassburg, 1888, II, 197) war Belcari der erste, der Rappresentazioni, nicht wie früher (im XIII. und XIV. Jh.) bloss improvisiert, sondern auch geschrieben hat; sein erstes Stück „*Abramo et Isac*" wurde 1449 aufgeführt.

Die Verse in diesem Stück sind sehr gewandt, und es kann dem Ganzen ein gewisser dichterischer Schwung und lebhaft fortschreitende Handlung nicht abgesprochen werden; freilich ist manche Entgleisung oder Geschmacklosigkeit nur der damaligen Anspruchslosigkeit zuzuschreiben. Die Dramatis Personae weisen eine ziemlich hohe Anzahl auf, da nicht bloss die Hauptpersonen der Legende aufzutreten haben, sondern dazu auch noch alle jene Nebenfiguren, die irgendwie in die Handlung eingreifen; denn der Dichter lässt alles, Anklage, Verhör, Einmauerung, Ketzerei etc. auf der Bühne darstellen.

Ein Engel kündet im Prolog das Thema an und bittet um geneigtes Gehör. Maximianus und Malchus beteuern in einem Dialog ihre Standhaftigkeit im Glauben. Dann tritt in grossem Pomp Decius auf, den die Krone gar schwer zu drücken scheint; ein Seneschall und ein Ausrufer, der neben seiner Trompete auch noch die Brille braucht, verkünden alsbald das Verfolgungsedikt des Kaisers. Die Sieben Brüder — als solche sind sie in diesem Stücke aufgefasst — flehen an einem anderen Teil der Bühne um Christi Schutz und um Stärkung. Nun findet vor Decius das Götzenopfer mit einem zu schlachtenden Lämmlein statt, nachdem die Opferpriester dem König

vorher noch reichlich Weihrauch gestreut. Ein Spion meldet nun den Ungehorsam der Sieben, die denn auch sofort herbeigeschleppt werden, um dem Mars zu opfern. Maximianus bekennt dann im Namen seiner Brüder standhaft seinen Glauben, den sie vor kurzem angenommen. Während des Verhöres bringt nun ein Ritter einen Brief des Präfekten in Alexandria, welcher den Decius um Hilfe gegen seine aufständische Stadt und um Befreiung aus seiner Felsenburg bittet. Decius, der infolge dieser Hiobsbotschaft wieder ganz elegisch wird, muss jetzt den Brüdern Reuefrist geben und nach Alexandria aufbrechen. Sofort beraten sich die Brüder, was zu tun sei, und sie werden schlüssig, ihr Hab und Gut an die Armen zu verteilen und zu fliehen. —

Damit auch die Komik zu ihrem Rechte kommt, singt nun das Bettlervolk ein Schelmenliedchen, ihr Bettlerleben preisend, welches es ihnen ermöglicht, im Winter in der Sonne, im Sommer im Schatten zu liegen, mit einem Zweig die Mücken sich wehrend, um ungestört das fette Fleisch zu essen und das magere wegzuwerfen. Nachdem das Bettlervolk reichlich bedacht worden ist, und zwar mit Rücksicht auf ihre stumpf gewordenen Zähne mit einer Schüssel Maccaroni, ziehen sich die Brüder in eine Höhle zurück, vor der eine sprudelnde Quelle sich befindet. Bald liegen die Sieben in süssem Schlummer. —

Siegestrunken und nun wieder herrschensfreudig kehrt Decius aus Alexandrien zurück, muss aber bald wieder Trauriges erfahren, da die Jünglinge geflohen. Ihr Vater und ihre Mutter, die nun herbeigerufen werden und anfangs läppisch genug sich geberden, können diese Flucht leider nur bestätigen.

Der ergrimmte Kaiser lässt sofort jene Höhle zumauern; bei dieser Einmauerungsszene kommt natürlich wieder eine derbe Komik zur Geltung, damit dem Geschmacke des Publikums auch etwas geboten werde. Theodor und Rufin hinterlegen dann die Leidensgeschichte der Brüder in der Höhle. Decius sieht bereits im Geiste, wie sein Reich sich fester und fester begründet, je mehr Christen im Tode dahinsinken, und er betet zu Jupiter, er möge ihn nur noch so lange erhalten, bis er das Verfolgungswerk glücklich zu Ende gebracht hätte.

Da fallen die Tartaren in das römische Gebiet ein, rauben, morden und plündern und ziehen sich dann nach Baccarra zurück. Ein Mann, der dem allgemeinen Blutbad entronnen, eilt mit dieser Nachricht sofort zu Decius, der nun wieder einmal erfahren muss, wie Frau Fortuna mit ihm ihr grausames Spiel treibt. Ein Brief aus Rom beauftragt ihn zu gleicher Zeit, eiligst den Brand, der römisches Gebiet verheert, zu löschen. Sein Sohn Caesar muss nun sofort ein Heer aufbringen. Kaum ist der Bote mit diesem Befehle ausgezogen, erscheint auch schon das Heer. Und alsogleich, ohne dem Wunsche seines Sohnes zu entsprechen, doch vorher dem Mars das gebührende Opfer darzubringen, bricht Decius, dem es wie 1000 Jahre vorkommt, wenn er im Kriege weilen muss, mit seinem Sohne, mit den Göttern hadernd, gegen die Tartaren auf.

Diese haben sich jedoch hinter ein Tor von Baccarra zurückgezogen, das nun von Decius gesprengt werden soll. Decius trifft sehr weise Anordnungen; aber kaum ist die Schlacht entbrannt, so fällt auch schon sein Sohn, dessen letztes sterbende Wort ein Klageruf ist, dass er jetzt nicht mehr römischer Kaiser werden könne. Decius will ihn rächen; doch nur zu bald muss er, zu Tode getroffen, bekennen, dass Heiden und Barbaren das Blut der Christen gerächt. —

Der zweite Teil beginnt damit, dass Theodosius in Constantinopel die Soldaten auffordert, einen Mann *di cervello,* gleichviel ob *brutto* oder *bello,* als Kaiser auszurufen. Und Soldaten und Adelige rufen nun sogleich ihn als solchen aus. Die Thronrede entwickelt dann sofort das Programm des neuen Herrschers, der Decius' Grausamkeiten vor 200 Jahren durch Aufpflanzung des Kreuzes sühnen will. Ein Seneschall zertrümmert auch sofort das Götterbild vor den Augen der Priester, die darob nicht wenig wettern, weil sie jetzt durch Entzug der Opfertiere mit ihren Kindern am Hungertuch nagen müssten.

Es treten nun haeretische Priester auf, Tiburzio und Cirillo, die sich in maccaronischem Latein verabreden, die Christen von ihrem Glauben an die Auferstehung des

Fleisches abzubringen. Da kommt ihnen ein Christ, ein gewisser Fausto, gerade recht in die Quere, und diesen bearbeiten sie auch sofort, zuerst mit Sophistereien und dann auch noch viel wirkungsvoller mit den Fäusten. Doch dieser entwischt ihnen und bringt die Kunde von der Irrlehre zum Kaiser, der eilig eine Versammlung von Theologen und Philosophen einberuft, um die Irrlehre in ihrem Keime zu ersticken. Doch auch die Theologen, darunter ein Simplicio, sind schon von der Irrlehre angesteckt. Die Disputation überzeugt den Kaiser, dass hier nur mehr Gott helfen könne, zu welchem er denn auch in Sack und Asche fleht.

Es folgt nun ein lieblich Schäferbild mit Dudelsackharmonie. Ein reicher Mann sucht seine schalmeienden Hirten am Berge Celion auf. Zwar kann der Hirte reichen Ertrag an Milch und Käse in Aussicht stellen; doch muss er auch ein Unglück melden. Ein Stall ist neulich eingefallen und der muss wieder hergestellt werden. Bald geht man auch ans Werk und holt sich die Steine dazu aus dem Höhleneingang der Siebenschläfer. Ohne harte Mühe werden die Steine gewonnen; denn jener Bau mochte, wie der Besitzer meint, wohl schon über 253 Jahre bestanden haben. Da erwachen die Brüder, wohl gestärkt durch den langen, erquickenden Schlummer.

Das Übrige wird nun so ziemlich nach der Legende dargestellt. Nur gibt Malchus als Namen seines Vaters „Turiano“ an. Dieser Name ist wohl nur ein erfundener, da ja im Drama ein Name gegeben werden muss. Dass die Jünglinge die Höhle verlassen, um den Bischof zu begrüssen, beweist gegen die Vorlage nichts; dies ist ja szenisch notwendig. Ebenso hat der Dichter wohl aus dramatischen Gründen das Schriftstück erst vor dem Kaiser Theodosius öffnen lassen. Ein Lobgesang schliesst das Spiel, welches die Lehre der Auferstehung des Fleisches Allen handgreiflich bewiesen. —

Die Vorlage zu dem Stücke war einzig und allein die Legenda Aurea, wie vor allem der Name des Bischofs Martinus zeigt. Das Stück mag damals wohl günstige

Aufnahme gefunden haben, wie es die verhältnismässig zahlreichen Drucke beweisen.

4. Legende des Arion, Fausto und Drecho, in: *Il Tesoro di Brunetto Latini versificato (ca. 1210—1294)*, ed. Aless. d'Ancona, *R. Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali . . . Memorie, vol. IV, Serie 4ª, Parte 1ª* (Roma 1888), pg. 162—175.

Diese Legende entstammt einem *Cod. 28. Bibl. Naz. Firenze, Sezione Palatina: I codici Panciatichiani* (= B; Indici e Cataloghi, Roma 1887, I, 58). Diese Handschrift (170 Blätter) war um 1584 im Besitze eines Messer Valori. Wie es im Texte selber (fol. 164, col. 2) heisst, wurde dieselbe i. J. 1310 von einem Fra Mauro im Michaelskloster zu Poggio Marturi *(Pogibonizi = Poggibonzi)* verfasst oder abgeschrieben (cfr. d'Ancona pg. 114ss.), und zwar wohl nach einer älteren Vorlage, welch letztere in einer späteren Abschrift (= A), dem *Cod. Palat. 679* (foll. 174, saec. XVI.), enthalten sein dürfte. Diese Vorlage scheint bald nach der Veröffentlichung (1260—1266) des *Trésor* von Brunetto Latini entstanden zu sein (d'Ancona pg. 117). Es ist aber vielleicht wahrscheinlicher, dass zwischen dem französisch geschriebenen Trésor und der Versification A eine andere poetische Bearbeitung vorhanden gewesen ist, auf welche B viel eher zurückgehen dürfte. Diese Versification ist vielleicht in der Langue d'oïl von einem Italiener, wohl von einem Venezianer, angefertigt worden (d'Ancona pg. 119). D'Ancona führt (pg. 120) zum Beweise dafür viele Reime in A an, die nur verständlich sind, wenn eine solche vorhergehende französische Bearbeitung angenommen wird. Aber auch B weist solche in genügender Anzahl auf. D'Ancona hat wohl sicher recht, wenn er den Grund für die Versification des Trésor in dem Umstande erblickt, dass dieses Buch eigentlich erst dadurch für den öffentlichen Vortrag und demgemäss auch zu einer grösseren Verbreitung durch die Troubadours ge-

eignet gemacht wurde. Merkwürdig bleibt allerdings der Umstand, dass diese poetische Bearbeitung nur in zwei Handschriften erhalten zu sein scheint.

In dieser Versification B findet sich nun (fol. 143 ss.) eine sehr interessante Legende, die offenbar ganz und gar auf der Siebenschläferlegende aufgebaut ist. Ja dieselbe ist gar nichts anderes als eine direkte Umarbeitung der Legende. Merkwürdigerweise figuriert aber dieselbe nicht als ein selbständiges Ganze, sondern bildet einen Bestandteil der bekannten Silvesterlegende. Jener Mönch Mauro will diese Legende nicht in einer *divina scrittura . . . dalla chiesa autenticata,* sondern *in libri alquanti, Fatti per buoni huomini e santi . . . alle mani di buoni storiografi romani* gefunden haben, ein Zusatz, der allerdings zur Glaubwürdigkeit des Verfassers — als solcher gibt er sich hier mehr oder minder aus — und zu jener der Legende nicht das Geringste beiträgt. —

In Rom auf dem Lateranplatz sollen ehedem sich drei Marmorstatuen befunden haben, an welchen die Römer ihre Bürden niederzulegen pflegten. Darüber befand sich eine Inschrift: *Costoro ci aparve, non so come — Indovina 'l tu, se vuoi sapere chom' ànno nome. — Nero Cesare e' figliuoli moriro — Quando queste statue apariro.* Eines Tages nun waren diese drei Statuen urplötzlich verschwunden, während auf dem Markte ein Mann erschien, dessen Äusseres ganz und gar einer der Statuen glich. Dieser Mann kaufte sich zwei Gürtel, den einen aus Leder, den anderen aus Seide, welche er mit einer gar alten Münze bezahlen wollte. Natürlich erweckt dies Verdacht; der erstaunte Käufer wird nun als Räuber und Dieb vor das Gericht geschleppt und einem peinlichen Verhör unterzogen. „Warum hat man mich gefesselt? Bin ja doch aus des Kaisers Gesinde, habe gestern abend erst mit zwei anderen Bauern vier Ochsen verkauft und dafür dies Geld erhalten. Und heute wollten wir uns dafür wieder zwei andere Ochsen zur Besorgung der Arbeit kaufen."

All sein Geld zu weisen beauftragt, zog er nun aus einem reichverzierten Beutel einen Brief hervor, versehen mit dem Siegel und der Unterschrift des Kaisers Nero, das Diplom

seiner Profession als „Viehhändler“, sowie ferner grosse und kleine Münzen mit der Prägung des ebengenannten Kaisers. Dadurch erwies sich nun, dass diese Münzen wohl an die 300 Jahre alt waren. Der Richter sandte nun sofort zum Kaiser Konstantin, bei dem sich eben Silvester befand. Auch dieser nahm den verblüfften Händler, der nun Arion als seinen Namen angibt, in ein schweres Verhör. Aber Arion kann nichts anderes sagen als vorher beim Richter: „Nach vollzogenem Kaufe haben wir am *Avellano* (Begräbnisplatz) beim Lateran ausgeruht *(dieser Satz fehlt zwar im Ms., ist wohl aber so aus dem Zusammenhang zu ergänzen)* und sind eben wieder erwacht. Bevor wir jedoch eingeschlafen sind, hat Nero S. Paul und S. Peter martern und deren Leichen in eine Grube werfen lassen. Und heute morgen sind wir sehr früh aufgestanden und an den Hof gegangen, um uns Brot zu holen. Doch niemand hat uns davon etwas gesagt, dass Nero nicht mehr am Leben sei. Merkwürdig kommt es mir allerdings vor, dass ich keinen der Umstehenden erkenne.“

Da fragt Silvester ihn als der Ältere im Namen des Kaisers, ob er ihnen vielleicht Petri und Pauli Grab noch zeigen könnte. Arion will dies tun, wenn er wieder zu seinen beiden Gefährten gelangen könnte. Die sassen inzwischen, ohne Ahnung dessen, was den Arion betroffen, am Sockel des Palastes, ihren Begleiter ängstlich erwartend, dass er ihnen bald das gewünschte Brot bringen möchte. Wie erstaunt waren sie aber, als Arion ihnen das Vorgefallene meldete und als Silvester mit dem Kaiser und dem Volke zu ihnen kam.

Unterdessen hatte sich in der ganzen Stadt alsbald die Kunde verbreitet, dass die drei Statuen auf dem Lateranplatz lebendig geworden und dem Papste das Grab der Apostel Petrus und Paulus zeigen wollten; alle erkennen in den drei Personen, die unterdessen auf den „Rindermarkt“ gekommen waren, die Statuen wieder. Arion weist nun darauf hin, wie Rom sich unterdessen verändert und wie die Säule verschwunden, auf der man einst die Diebe auf den Pranger gestellt hatte. Und weiter erzählt er, wie Petrus und Paulus gemartert und dann in eine Grube geworfen wurden auf dem Platze, an dem jetzt

ein Palast steht. Dann erzählt er, wie sie die Ochsen verkauft haben und dann eingeschlafen sind. Der Kaiser gibt nun den Auftrag, an besagter Stelle nachgraben zu lassen, während er mit Silvester und der gesamten Geistlichkeit bei einem Freudenmahle sich überzeugen, dass die drei wiedererstandenen Personen, die sich ebenfalls an Speise und Trank labten, nicht Geister, sondern wirkliche Menschen seien. Während des Mahles nun meldet ein Gräber, dass man wirklich tief unten in der Erde einen zugemauerten Brunnen gefunden, dem niegekannte Wohlgerüche entströmen. In feierlicher Prozession zieht nun Alles zur Stelle, um die Reliquien zu erheben. Die drei „Schläfer" bezeugen die Echtheit dieser heiligen Leiber, da sie Petrus und Paulus in deren Leben und Tod gesehen und da sie von Petrus getauft worden waren. Arion erbittet nun von Silvester den Segen und ermahnt das umstehende Volk, die Reliquien der Apostel gebührend zu ehren und ihnen selbst nach ihrem Entschlafen ein ehrlich Begräbnis zu gewähren. Unmittelbar hernach entschlafen die drei dann auch wirklich.

Dies der Inhalt der sehr lebhaft geschilderten Legende. Fra Mauro beruft sich zwar auf geschriebene Quellen. Da jedoch eine solche nirgends aufzufinden ist, darf man wohl ruhig annehmen, dass er eine solche nur vorgibt, um für seine Erzählung Glauben zu erwecken.

Diese Darstellung findet einen merkwürdigen Beleg in einer Fassung der Siebenschläferlegende, die bisher leider viel zu wenig beachtet wurde, nämlich in der mhd. Prosaversion (cfr. oben pg. 183s.), welche ebenfalls die Auffindung der Leiber der Apostelfürsten mit der Siebenschläferlegende vermengt.

Der Anlass zu dieser Arion-Legende wird wohl in der Auffindung der Leiber der Apostel zu suchen sein, wie diese in deren Passio (cfr. AA. SS. Juni IV, 16s.) gegeben wird. Dort heisst es nämlich, dass die Leiber der Apostelfürsten von den Asiaten in eine Grube geworfen wurden, damit dieselben niemand mehr auseinanderscheiden könnte; eine himmlische Stimme hätte jedoch später auf dieselben hingewiesen, so dass dann diese kostbaren Reliquien unter Silvester erhoben und übertragen werden konnten. Diese „himmlische

Stimme“ wurde dann wohl in irgend einer Legende, die vor Fra Mauro existiert haben mag, als konkret aufgefasst, zumal ja bei der Auffindung ein ganz offenkundiger Beweis für die Unterscheidung der hl. Leiber erbracht werden sollte. Dazu war aber das Motiv der Siebenschläferlegende ganz geeignet, insoferne hier Augenzeugen des Martyriums der beiden Apostel ermöglicht werden konnten.

Interessant ist hier die Dreizahl. Fasst möchte man hier einen Einfluss der betreffenden arabischen Tradition vermuten, da ja diese Zahl dort auch eine Rolle spielt; ausserdem bietet dieselbe noch den weiteren Vorteil, dass dort ebenfalls keine Namen genannt werden und dadurch dem Legendendichter freie Wahl für diese Namen gelassen wird. Die Zahl 300 dürfte wohl ebenso auf die arabische Legende hinweisen, da es sonst nicht begreiflich wäre, wie der Legendendichter von ca. 68—319 so viele Jahre verstreichen lassen könnte. —

D' Ancona, der gelegentlich dieser Edition auch einen kurzen Überblick über die Siebenschläferlegende gibt (pg. 171), wies indes noch auf ähnliche Legenden hin, in denen dasselbe Schlafmotiv mit der Auffindung von Reliquien verbunden ist. Es ist dies die Auffindung des Hauptes des Martyrers Caprasius, der von einem Felsen aus die Verbrennung der hl. Fides mit angesehen hatte und dadurch so ergriffen wurde, dass er sich selbt beim Richter stellte und dafür enthauptet wurde. Sein Haupt wurde dann in eine Grube geworfen. Von dem Fenster eines Wirtshauses aus — welch merkwürdige Realistik! — hatten nun drei Arbeiter diesem Martyrium zugesehen. Nachdem sie ihre Zeche der Wirtin bezahlt, die ihnen den Überschuss mit „Ledermünzen“ herausgegeben, gingen diese drei Männer etwas spazieren; aber indessen vom Schlafe übermannt, streckten sie sich auf dem Boden aus. So oft die Bewohner von Agen *(Lot-et-Garonne)* in die Richtung dieser Lagerstätte schauten, glaubten sie drei schlafende Männer zu erblicken; so oft sie aber hingingen, gewahrten sie nur drei grosse weisse Steinblöcke. Nach 170 Jahren erwachen die Schläfer und suchen das gewohnte Wirtshaus wieder auf. Nach geschehener Erquickung wollen sie bezahlen, und zwar

mit den Ledermünzen, die sie anno dazumal herausbekommen. Darob natürlich grosse Verwunderung in einer Zeit, wo man bereits Silber und Kupfer als Tauschmittel benützte. Sie beweisen der verblüfften Menge ihren langen Schlaf damit, dass sie zum freudigen Erstaunen Aller das Haupt des hl. Caprasius aus der ihnen bekannten Grube heraufholen. Grosses Fest natürlich wieder und feierliche Translation der Reliquien. Leider vergisst die Legende, ob die drei wackeren Schläfer hernach wieder in den ewigen Schlaf versanken. (cfr. J. Fr. Bladè, *Contes populaires de la Gascogne*, Paris 1886, II, 178 bis 187).

D' Ancona weist ferner noch auf ein anderes Werkchen hin (pg. 173s.), in welchem der obigen Legende des Arion und seiner Genossen gedacht wird: *Historia de' santi devotissimi Pietro e Paolo, Apostoli di Christo, con il loro martirio e morte e come furono trovati li loro beatissimi corpi in un pozzo* (saec. XVI; befindet sich in der Biblioteca Alessandrina in Rom). Davon existiert auch noch eine andere Ausgabe aus den ersten Jahren des XVI. Jahrhunderts (Venezia, Guadagnino; nach Harisse, *Excerpta Colombiniana*, Paris, Walter 1886, pg. 207).

Ein Bauersmann hatte ein Kalb verkauft — es war just am Tage, als S. Peter und S. Paul gemartert wurden — und wurde nun auf dem Heimwege vom Schlafe überfallen, der ihn 500 Jahre in seinem Banne hielt. Wieder erwacht, eilt er nun heimwärts, jedoch nicht ohne sich vorher in der nahen Wirtschaft noch einmal zu stärken. Will nun bezahlen von seinem Erlös für das Kalb — mit echten Ledermünzen — wofür er als Quittung vom erstaunten Wirte eine — Ohrfeige bekommt. Vor den Khadi des Ortes geschleppt, berichtet der Arme, wie sich alles zugetragen. Zum Beweise muss er nun die Leichname der Apostel zeigen. Die Männer steigen in die bezeichnete Grube hinab, und da alles sich findet, wie angegeben, ist der „Schläfer" gerettet. Hochfeierliche Translation, viele Wunder, wunderbares Erklingen der Glocken, von Engelshand geläutet! — Was ist es mit dem Schläfer geworden? Doch dies gehört ja nicht mehr zur Sache.

VI. Spanisch.

Augustin Moreto (1618—1669), *Los Siete Durmientes*, in: *Comedias de los mejores ingenios de España XIX* (1662); unter dem Titel: *Los mas Dichosos Hermanos* (Quartausgabe, Madrid, 1681); cfr. Koch 175—178; cfr. *Ticknor-Julius, Geschichte der schönen Literatur in Spanien II* (Lpz. 1867), 59ss.

Licinio, Herrscher in Makedonien und Freund und Waffenbruder des Decio, hat eine einzige Tochter, Penelope, die nach einer Weissagung den Göttern untreu werden soll. Deswegen wird sie in einem einsamen Turm in Ephesus erzogen *(cfr. Barlaam und Josaphat)* und mit Büchern über die schrecklichen Martern der Christen versehen, damit sie dadurch abgeschreckt werden solle.

Erster Akt. Eine Gottheit hat die Penelope in ihrem Turm besucht und sie dadurch in Angst und Schrecken versetzt, da darin eine deutliche Ankündigung für ihr baldiges Ende gelegen. Erschreckt ruft sie ihren Vater und ihr Gesinde. Ihm erzählt sie nun, dass ein junger Mann, mit einem Kreuz beladen, auf dem Haupte eine Dornenkrone, das Bild grössten Schmerzes, ihr erschienen und dass er ihr gesagt, was er für S. Bartholomaeus gelitten, damit auch dieser für ihn leide. Licinio erkennt, dass all seine Fürsorge umsonst gewesen, und will nun, um das Schlimmste zu verhüten, jedwedes menschliche Wesen von diesem Turme fernhalten, und zwar um so mehr, als Decio, alle Christen mordend, der Stadt sich schon nähere und ihr bereits einen Bräutigam zugedacht habe. Licinio selbst will den Anblick seiner Tochter bis dahin meiden, um sich so mit aller Gewalt den Sternen entgegenzusetzen. Sich allein nun überlassen, wirft sich Penelope verzweifelnd vor ihren Götzenbildern nieder, von ihnen Rat und Hilfe erflehend. Diese jedoch bleiben stumm, als sie plötzlich an der Fensterluke wieder das Täublein, mit einem Olivenzweig in seinem Schnabel, gewahrt, das immer sich zeigt, so oft sie sich an die Götter wendet. Ihr Lehrer Apeliano hatte ihr einst gesagt, dass dies das Bild des Heiligen Geistes des Christengottes wäre, das Zeichen für die Dritte Person. „Bist du etwa ein Gott", fragt das Mädchen nun das Täubchen, worauf ein dreifach „Ja" als

Antwort ihr entgegentönt, das Geheimnis der Dreieinigkeit damit versinnbildend. Diese drei Stimmen unterrichten sie nun kurz über das Dreieine Wesen jenes Gottes, den allein sie zu lieben habe. Wie dies zu tun, erklärt ihr Christus, der als Hirtenknabe ihr nun erscheint, sie unterrichtend über Sünde und Sühnungstod des Erlösers und wie sie zur Gnade wiedergeboren werden müsse. Und weil das Mädchen sieht, dass ihre Götzenbilder schweigend dieser Unterredung zuhören, nimmt sie freudigst das Samenkorn des Glaubens in ihr Herz auf.

Da kommt Dionisio mit Valeriano, um des Decio Verfolgungsedikt auszurufen. Dionisio sieht der Ankunft des Decio um so freudiger entgegen, da dieser ihm Penelope zur Braut geben will. Jetzt tritt sein Bruder Serapion auf, ein dummer, einfältiger Mensch, der Gracioso in dem Stück, und an welchem sein Lehrer Breton vergeblich seine Kunst zu erproben sich bemüht hat. Auch er hätte mit seinen Brüdern und Breton dem Decio entgegengehen sollen; doch nüchtern das zu tun, hiesse zu viel von ihm verlangen. Während des sehr epicuräischen Gespräches dieses Serapion, dessen Tag erst dann richtig ausgefüllt ist, wenn er in seinem Magen nie eine Leere gefühlt, tritt Decio auf, begleitet von den fünf Brüdern, Martino, Maximiano, Juan, Marcos und Martiniano, die ihm entgegengezogen waren. Decio wünscht nun auch den Siebenten kennen zu lernen, der sich jedoch bei dieser Begrüssungsszene höchst tölpelhaft benimmt. Um seinen Namen gefragt, sagt er, dass schlechte Zungen ihn Sarampion (etwa: Maserngesicht) hiessen. Der arme Kerl muss nun ein Examen ablegen, aus dem hervorgeht, dass das Lernen ihm nur am Essen hindert. Doch so einfältig dieser auch erscheint, um so herrlicher erstrahlt der Ruhm des Vaters in den anderen Söhnen, und jetzt soll der Vater für seine Verdienste um die Götter dadurch belohnt werden, dass Marco vom König als Kanzler bestellt wird und Dionisio seine Nichte Penelope zur Gattin bekommen soll. Von der Leidenschaft fortgerissen, brüstet sich Decio mit seinen Triumphen über die Christen, besonders über St. Laurentius in Rom; doch in seiner Verblendung sich Gott gleich stellend, fühlt er

urplötzlich, nachdem er kaum den Namen Laurentius ausgesprochen, ein entsetzliches Brennen in seinem Innern, der Böse tut ihm das immer an seit Laurentius' Tode. Serapion ist darob nicht schlecht verwundert, dass eine Majestät auch so etwas empfinden könne und hat sofort das Wort „besessen" hiefür.

Unterdessen erscheint nun Licinio mit Penelope zur Begrüssung des Kaisers. Penelope's Reize entzücken alle, auch den läppischen Serapion, so dass sogar auch letzterer als beglückter Bräutigam von dannen ziehen möchte. Decio traut nun die Penelope dem überglücklichen Dionisio an und gibt den Befehl, sofort das Hochzeitsfest mit allem Pompe zu bereiten. Doch da fühlt der arme Decio das innere Feuer wieder brennen. Als er weggegangen, erbittet sich Penelope Frist zu einem Gespräch unter vier Augen mit Dionisio. Hiebei frägt Penelope den Bräutigam, ob er ein Mädchen noch heiraten wolle, das bereits einen anderen Geliebten besitze. Dionisio muss jetzt zu seiner bittersten Enttäuschung dem Zwiegespräch der Penelope mit einem unsichtbaren Geliebten zuhören, dem sie die Reinheit ihres Herzens gelobt. Ja, Dionisio muss noch weiter hören, dass jener unsichtbare Geliebte, dem gegenüber seine zur Rache erhobene Hand wie gelähmt niedersinkt, kein anderer ist als — der Gott der Christen. Weil Dionisio sie aufrichtig liebt, will er diese ihre Gesinnung verschweigen und, treu ihr bleibend, sofort in den Tod gehen.

Zweiter Akt. Marcos kann es nicht verstehen, dass Dionisio so traurig bleibt, während alles, froher Freude sich hingebend, die Vorbereitung zur Hochzeit betreibt. Der nüchterne Marcos rät ihm, sein Auge irgendwo anders hinzulenken, da er jene Christin nun doch einmal verlieren müsse. Während ein Lied hinter der Szene den Schmerz des Dionisio erst recht erneuert und der einfältige Serapion auch ohne Maske den Narren spielt, wird Decio trotz Musik und Tanz von seinem inneren Feuer fast verzehrt. Dies ergreift Dionisio als willkommene Gelegenheit, um Aufschub für diese Hochzeit zu erwirken. Nun folgt eine wilde Szene, in welcher der Kaiser, von seinen Schmerzen geplagt, sich wie wahnsinnig

geberdet, so dass Serapions Worte fast noch klug dagegen erscheinen. Penelope will mutig ihrem Tod entgegengehen; der liebeskranke Dionisio muss dem seelenkranken Kaiser St. Laurentius' Tod erzählen, um ihm vielleicht auf diese Weise Erleichterung zu verschaffen. Merkwürdig ist bei dieser sehr realistischen Schilderung der Umstand, dass Laurentius dabei „ein mutiger Spanier" genannt wird. Die Schmerzen des Kaisers verdoppeln sich indes, so dass er darüber die Besinnung verliert, irre redet und schliesslich sogar in eine Art Ohnmacht verfällt, nachdem er noch vorher in Penelope eine Christin vermutet hatte. In diesem merkwürdigen Zustand zwingt ihn nun Penelope, Christus als den wahren Gott zu bekennen. Dadurch bekehren sich auch die Brüder, selbst der derbe Serapion bleibt nicht zurück und bekräftigt seinen Glauben in gewohnter derbkomischer Weise. Valerio rät nun dem Kaiser, jene Abtrünnigen zu bestrafen, was Decio auch tun will, wann er wieder nach Ephesus zurückkomme. Unterdessen sollten sie hier unter strenger Bewachung eingeschlossen bleiben.

Von einer himmlischen Stimme aufgefordert, beschliessen nun die Sieben zu fliehen, wozu sie auch von Penelope ermuntert werden; vorher suchen sie jedoch noch Timoteo auf, um von ihm die Taufe zu erhalten, wie sie auch Penelope einst von ihm empfangen hatte. Sie gehen nun alle in die Höhle, da Gott selbst den Eingang dazu soeben geöffnet; freilich muss Serapion, der wegen der Verpflegung in der Höhle noch schwere Sorgen hat, vorher noch recht derbe Witze reissen.

Da tritt Licinio auf und muss zu seiner Verzweiflung sehen, dass auch noch die Jünglinge entflohen sind, nachdem schon seine Tochter trotz aller Vorsichtsmassregeln von den Göttern abgefallen war. Er will sie dem Tode überliefern; doch da erscheint das Christuskind, vor welchem Licinio und Valeriano die Flucht ergreifen. Der Penelope enthüllt es nun ihr Geschick, verspricht ihr aber Schutz für sie und Bekehrung ihres Vaters.

Jetzt kommen Dionisio und Serapion wieder zurück, nachdem sie die Taufe empfangen hatten, um ihre Brüder aufzusuchen, die bereits in der Höhle weilen; Serapion schildert in

sehr derber Weise den Vorgang bei seiner Taufe und die Wirkung derselben an sich. Er ist zwar sehr zufrieden damit, doch noch in peinlicher Ungewissheit darüber, ob der neue Gott auch für seinen Magen sorge. Sein Bruder kann ihn jedoch trösten, weil ja Marcos mit dem wenigen Geld, das ihm nach Verteilung des Almosens an die Armen noch geblieben, Lebensmittel eingekauft habe. Da erscheint auch schon Marcos und berichtet, in langer Rede zum grossen Leidwesen des hungrigen Serapion, von den letzten Ereignissen in der Stadt: Sie würden eifrigst gesucht; Licinio habe seine abtrünnige Tochter töten wollen, sei aber plötzlich tot umgefallen, wurde jedoch von Penelope wieder zum Leben erweckt, und zwar nicht bloss zum leiblichen, sondern auch zum geistigen Leben, da er sich infolge dieses Wunders bekehrt habe. Licinio sei nach Makedonien aufgebrochen. Penelope verkünde überall den wahren Glauben, doch wären sie selber und ihr Aufenthaltsort dem Decio verraten, der gegen sie schon aufgebrochen wäre. Marcos und Dionisio erklären sich sofort bereit, für Christus zu sterben. Serapion ist es auch, aber „vor dem Charfreitag möchte er trotzdem noch das Mahl des Gründonnerstages haben", und macht sich sofort auch daran, das mitgebrachte Brot zu verteilen; dabei bringt er es in schlauer Weise fertig, acht Anteile zu machen, je einen für die sechs Brüder, zwei jedoch für ihn, dem Serapion und dem Haushofmeister.

Unterdessen erscheint aber draussen Decio, und hurtig wie Mäuslein schlüpfen die drei zu den andern in die Höhle hinab. Während nun Decio die Höhle durch Valeriano untersuchen lässt, findet Serapion, dem diese „Kaninchenjagd" ganz absonderlich gefällt, wieder Gelegenheit zu den albernsten Spässen. Penelope erscheint ebenfalls und ermuntert die Bekenner zur Standhaftigkeit. Serapion, der nicht schweigen kann, verrät dadurch das Versteck, und Decio will nun sofort Leute, Magister Breton an der Spitze, in die Höhle hinabsteigen lassen, doch müssen sie vor den daraus aufsteigenden Flammen bald zurückweichen. Daraufhin lässt Decio den Eingang zur Höhle vermauern, wobei er selbst gar geschäftig Hand aus

Werk legt. Inzwischen aber hat Teodoro, insgeheim ein Christ, eine Tafel aus Erz mit dem Martyrium der Jünglinge in den Bau eingefügt. Penelope wird nach Makedonien abgeführt, damit sie dort vor den Augen ihres Vaters eines grausamen Todes sterbe. —

Dritter Akt. Während Landleute die Steine von der Höhle wegschaffen, erwacht Dionisio, der darüber sehr erstaunt ist, dass er von den Arbeitern den Namen Mariens gehört; und sofort weckt er nun seine Brüder, die zu ihrer Verwunderung gewahren, dass der Eingang zur Höhle wieder offen stehe. In den Leuten, die vor der Höhle arbeiten, befürchten sie Abgesandte des Decio, welche sie wohl zur Marter holen sollten. Serapion malt sich bereits in seiner Angst, bei seinem früheren Bilde der Kaninchenjagd bleibend, die Todesart oder besser die Zubereitung der erjagten Kaninchen aus. Im übrigen zwar bereit, mit seinen Brüdern zu sterben, will er sich vorher jedoch sein kostbares Leben mit seinem Messer noch teuer bezahlen lassen, hat ja auch St. Peter, der heiliger gewesen als er, noch sein Schwert gezogen. Und wirklich vertreibt er die „Eindringlinge" kurzer Hand. Die Brüder beschliessen nun, jemanden in die Stadt um Brot hinabzuschicken und zugleich den augenblicklichen Stand der Dinge zu erforschen. Zu diesem Amte melden sich Dionisio und Serapion; und diese nehmen nun Geld mit sich, das die Aufschrift des Decio trägt.

Da tritt jedoch der Teufel auf, um ihre Seelen wieder für sich zu gewinnen. Die beiden sehen ihn noch nicht, doch riecht Serapion schon so etwas wie Pech und Harz; indessen gehen sie ruhig ihres Weges. Voller Wut bekennt Satan, dass ihm diese Opfer vor 200 Jahren entrissen worden, doch jetzt — obwohl Kaiser Theodosius ein Christ ist — rechne er auf die Mitwirkung der Häretiker, welche die Auferstehung des Fleisches leugnen. Und so will er sich denn auch sofort an die beiden Brüder heranmachen, die unterdessen bis zur Stadt gekommen waren und zu ihrer grössten Verwunderung auf dem Tore derselben das Kreuz erblicken. Von Satan, der an sie herantritt, begehren sie darüber Aufschluss. Um ihnen erst recht Furcht einzujagen, sagt Satan ihnen, Decio habe dasselbe anbringen lassen, um

die Christen zu täuschen und dadurch zu fangen; heute aber feiere Decio unter grossem Pomp die Hochzeit seiner Nichte Penelope, die ihren Irrtum endlich eingesehen und wieder reuig zu den Göttern zurückgekehrt sei. Doch die beiden Brüder wollen sich nicht verraten, da sie ihrem Manne nicht recht trauen. Und als Satan sie wieder verlassen, machen sie sich auf, um durch ein anderes Tor in die Stadt zu kommen. Doch überall sehen sie das Kreuz und hören an allen Orten die Namen Christi und Mariens ertönen.

Nun kommt wieder ein Intermezzo. Ein Soldat kommt aus der Stadt heraus und zerreisst Spielkarten, da er nicht mehr spielen will, um nicht weiter die Messe zu versäumen wegen seiner Spielwut. Aus diesem letzten Umstand erkennt Dionisio, dass der Soldat kein Heide sein könne. Daraufhin wagen auch sie als Christen sich zu bekennen und fragen den Soldaten, ob dies Ephesus sei und wer jetzt das Land regiere. Der Soldat hält sich ob solcher Fragen fast selbst für einen Narren und zieht kopfschüttelnd seines Weges. Dionisio und Serapion betasten sich nun gegenseitig die Hände, um zu sehen, ob sie nicht eitle Schlafwandler wären. Nachdem sie auf diese Weise sich selbst auf ihren geistigen Zustand geprüft, betreten sie die Stadt und gelangen zu ihrer weiteren Verwunderung an eine grosse, herrliche Kirche mit einem Plakat am Portale, das ihnen besagt, heute sei St. Laurentiusfest, an welchem der grosse Chrysostomus die Predigt halte über den Psalmvers: „*Igne me examinasti*“ (Ps. 16, 3) und zwar gegen die Haeretiker, so die Auferstehung leugnen. Die armen Brüder kennen sich nun nicht mehr aus.

Da ein neues Schauspiel! Der Teufel tritt jetzt mit einer Teufelin, die Penelope darstellend, als Decio in pompösem Hochzeitszug auf. Wer kann den Schrecken der beiden Brüder schildern? Der zu Tod erschrockene Dionisio muss nun von dieser Penelope vernehmen, dass sie der Lehre des Satan wieder zugeschworen und diesem Decio sogar die Hand zum Lebensbunde gereicht habe, da ihr ehemaliger Bräutigam ja längst in jener Höhle verschmachtet sei. Von Satan veranlasst, muss sie nun den Vorgang vor jener Höhle wieder

erzählen; aber schliesslich können Dionisio und Serapion, letzterer allerdings in seiner einfältigen Art, sich nicht mehr halten und machen der vermeintlichen Penelope die schwersten Vorwürfe über ihren Abfall vom wahren Gott. Satan muss nun gewahren, dass er wieder einmal überlistet worden und will sofort zur Rache seine Scharen auf die verblüfften Brüder hetzen; dem widersetzt sich jedoch die vermeintliche Penelope, die nun scheinbar voll Freude, dass Dionisio noch lebe, ihn zur Änderung seines Glaubens bewegen will, während Decio-Satan vom Feuer des hl. Laurentius bitter gequält wird. Mit Musik will er die Verdammungssprüche des Dionisio übertönen lassen. Aber Satan muss bekennen, dass die Predigt des Chrysostomus, die unterdessen begonnen, ihm jedwede Hoffnung genommen, durch die Haeretiker etwas auszurichten.

Noch einmal sollen die beiden Brüder in arge Nöten geraten. Es kommen aus der Stadt Menschen hervor, die einen Haeretiker einherzerren, um dessen Leben es geschehen wäre, hätte nicht der Stadtvogt sich seiner angenommen. Freilich hat der Haeretiker auch in dem Vertreter der Gerechtigkeit keine dauernde Hilfe zu erwarten, da dieser nur den Urteilsspruch des Papstes abwarten will. Unterdessen hat sich Serapion, der dieser neuen Szene bisher schweigend zugesehen, wieder sehr bemerklich gemacht. Zwar vom Stadtvogt freundlich angeredet, erwidert er demselben eher mit den Fäusten als mit der Zunge, wofür er den Arm der Gerechtigkeit bald zu fühlen bekommen hätte. Diesmal aber zieht er es als das Klügste vor, mit seinem Glauben nicht mehr hintanzuhalten, da er dadurch Heil und Rettung sich erhofft. Doch kennt er sich auch jetzt noch nicht recht aus, ob nicht Decio noch irgendwo zu befürchten wäre. Freilich wird er darüber sofort aufgeklärt, dass jener gefürchtete Decio seit mehr denn 200 Jahren nicht mehr am Leben wäre. — Unterdessen ertönt in der Kirche unter den Klängen der Orgel der Gesang des Credo. Dadurch ist Dionisio endlich überzeugt, dass sie unter Christen sich befinden; Serapion allerdings erinnert sich noch sehr lebhaft an Decio, den er eben vorher noch im satanischen Gaukelspiel gesehen zu haben glaubt. Sei dem wie es auch

wolle, er hielt es jetzt für das Klügste, Brot zu kaufen und zu den wartenden und wohl auch nicht minder hungernden Brüdern zurückzukehren. Doch bietet dieses Kaufgeschäft keine geringen Schwierigkeiten, da der Bäcker und Serapion wegen der Zahlung und dann wegen der Münze hart aneinander geraten. Wegen Falschmünzerei und wegen Betrug werden nun die Armen vor den Richter geschleppt. — Unterdessen tritt Satan wieder auf und berichtet, wie von jenen Arbeitern an der Höhle die Tafel mit dem Martyrium der Jünglinge, das vor 252 Jahren geschehen, gefunden und vor den Bischof gebracht wurde. Diese Tafel wird nun vom Stadtvogt herbeigebracht, und Satan muss zu seiner endgültigen Beschämung selber den Inhalt jener Tafel vorlesen hören.

Als der erste der wiedererstandenen Jünglinge erscheint nun Marcos, und in demselben Augenblick werden auch Dionisio und Serapion herbeigeschleppt, um vor dem Stadtvogt verhört und gerichtet zu werden. Natürlich freudiges Wiedersehen zwischen diesen und Marcos, welch letzterer als Bruder für die Unschuld der beiden zeugt. Das schreckliche Rätsel mit dem Geld ist aufgeklärt. Auch das Haupt der Haeretiker ist herbeigekommen, das Wunder zu schauen, das einen so tatkräftigen Beweis gegen seine Irrlehre erbracht haben soll. Die Auferstehung des Fleisches hatte er bisher geleugnet, weil die Seele für sich allein Gott weit mehr geniessen könne und vom Leibe darin nur behindert wäre und weil eine ewige Vereinigung der Seele mit dem Leibe eine Unvollkommenheit in ihrer Seligkeit mit sich ziehen würde. Dionisio tritt sofort den Gegenbeweis an: „Das diesseitige Leben kann nicht der Angelpunkt des Menschen sein. Gut und Bös kann hier nicht endgültig ausgeglichen werden, weil ja Leib und Seele an Gutem und Bösem gleich beteiligt sind. Deswegen kann auch die Seele nicht allein dafür belohnt oder bestraft werden, und dem Leibe würde dadurch ein Unrecht geschehen, sei es dass er bei der Belohnung nicht berücksichtigt, oder dass er etwa bei der Strafe frei ausgehen würde. Diese Gerechtigkeit in Lohn und Strafe ist ferner bedingt durch die Gerechtigkeit Gottes. Und dass diese Auferstehung des Fleisches möglich sei, beweist unsere Auf-

erstehung.“ Der Haeretiker ist schliesslich überzeugt und Satan sieht sich jetzt endgültig besiegt. Psalmengesang beschliesst das Stück. —

Koch kann (pg. 178 s.) diesem Stück gar keinen rechten Geschmack abgewinnen. Doch hat er wohl nicht den richtigen Massstab angelegt, um dasselbe gerecht zu beurteilen. Es ist dies ein Mysterienspiel, das neben anderen aus derselben Zeit und aus anderen Literaturen nicht leicht seinesgleichen findet. Aus dem gerade nicht allzu dramatischen Stoffe, über den z. B. der Italiener gar nicht recht herrgeworden ist, hat Moreto doch sehr viel zustande gebracht. So hat er es ziemlich gut verstanden, immer eine gewisse Spannung zu erzielen, die uns das Ganze mit regem Interesse verfolgen lässt. Dazu kommen die ziemlich lyrisch empfundenen Einschaltungen der Erscheinungen, die dem Ganzen einen gewissen poetischen Zauber verleihen. Die Führung der Handlung ist im allgemeinen ebenfalls eine ziemlich straffe, und auch der leichtfliessende Vers trägt das Seinige bei. Ob jedoch die Figur des Serapion mit seinen manchmal zwar hübschen, jedoch wieder sehr rohen Scherzen und Wortspielen zur Hebung des Stückes beiträgt, kann füglich bezweifelt werden. Es ist doch wohl auch für das Mittelalter eine nicht geringe Zumutung, ihre Heiligen in dieser drastisch-materialistischen Weise aufzufassen.

Um dem Ganzen wenigstens einigermassen gerecht zu werden, darf nicht vergessen werden, dass der Dichter sich die Aufgabe nicht besonders leicht gemacht hat. Er hat sich zu seinem Gegenstande nicht bloss die bekannte Siebenschläferlegende, sondern auch noch andere Motive gewählt: Penelope, die trotz der Vorsichtsmassregeln ihres Vaters schliesslich doch sich bekehrt, und die Liebe des Dionisio zu dieser Penelope, welche dadurch ihn und seine Brüder zum wahren Glauben bekehrt. Aber trotz dieser manigfaltigen Motive ist dem Dichter die einheitliche Fortentwicklung der Haupthandlung ziemlich gut gelungen und es reiht sich auch Szene für Szene ziemlich geschlossen an, so dass hier ganz gut von einer eigentlichen Entwicklung geredet werden kann, während beim Italiener die einzelnen Episoden soviel wie keinen innern Zusammenhang

erkennen lassen, sondern recht lose nebeneinander stehen. Alles in allem betrachtet, ist diesem Stücke ein literarischer Wert nicht so leicht abzuerkennen, wie Koch es meint.

Die Quelle dieses Stückes anzugeben ist nicht leicht, weil ja die Behandlung eine sehr freie ist. Der aus der Höhle aufsteigende Feuerdampf weist auf ein bekanntes Motiv aus der arabischen Literatur hin, die dem Dichter wohl auch bekannt sein mochte. Der Name Marcos kommt zwar bei Durandus vor, scheint wohl aber hier aus Gründen leichteren Verständnisses für Malchus eingesetzt worden zu sein. Die Taufe kommt bei Gregor von Tours und in G_3 vor, mit welch letzterem Text gerade der Kirchenlehrer Chrysostomus insoferne einen Berührungspunkt hat, als dort Cyrillus von Alexandrien in ähnlicher Eigenschaft als Festprediger eingeführt wird. Mit Gregor von Tours dürfte der Umstand auch ziemlich gut stimmen, dass bei beiden die Kirche besonders betont wird (cfr. auch $Sarug_2$). Die Zahl 252 wird wohl auf eigener Berechnung des Dichters beruhen.

VII. Lateinisch.

Alexander Luzon de Millares, *Septem Dormientes, sive vera et tractabilis mortuorum resurrectio* (= eine gelehrte Tragi-Komödie in 3 Akten, meist im klassischen Senar, Bruxellae 1666, pg. 1—40, 4°). cfr. Koch 179 s. Leider konnte dieses Büchlein nirgends ermittelt werden.

I. Akt: Widmungsepistel und Argumentum.

1. Beratung der Sieben Jünglinge, ob sie fliehen sollen. Sie entschliessen sich dazu auf den Rat des Maximianus hin.
2. Der Dichter und St. Athanasius verhandeln (in der Schweifreimstrophe) dasselbe Thema in allgemeiner Weise.
3. Jamblichus bringt den bereits in der Höhle weilenden Jünglingen die Nachrichten aus der Stadt, worauf sie entschlafen.
4. Decius erscheint mit seinem Gefolge und malt in gewaltiger Rede seine Verfolgungssucht.

II. Akt:

1. Zwiegespräch zwischen dem Hofbeamten Theodorus und Barbus.
2. Chor: Der Dichter, der hier in der alkäischen Strophe redet, muss die glorreichen Taten von berühmten Männern der Nachwelt überliefern.
3. Zeit und Ort ist geändert. Eine Megäre erscheint mit den Seelen verstorbener Sadduzäer bei dem schlafenden Bischof von Aegina, den sie zu der Irrlehre verführt, die Auferstehung des Fleisches zu leugnen.
4. Adolius erteilt seinen Knechten den Auftrag, die Höhle zu öffnen.

III. Akt:

1. Vier Knechte zanken miteinander, während sie die Höhle öffnen. Die Jünglinge erwachen in tiefer Besorgnis und senden Jamblichus in die Stadt.
2. Jamblichus staunt über die Veränderungen in Ephesus; sein Zwiegespräch mit dem Bäcker.
3. Sein Verhör vor dem Bischof und dem Proconsul.
4. Der Bischof, dessen Diener und Jamblichus kehren in die Höhle zurück. Jamblichus liest die Aufschrift auf der Tafel. Der Bischof fasst ein Schreiben an Theodosius ab.
5. Die Szene mit Theodosius bei den Jünglingen.

Die Vorlage dazu war ein griechischer Text und zwar wohl S aus G_1, was besonders die Namen Theodorus und Barbus sowie des Bischofes *Θεόδωρος τῶν Αἰγέων* beweisen. Das Übrige ist natürlich freie Ausstattung des Dichters, der Regularkanoniker in Viridis Vallis (= Vauvert in Languedoc?) war, von dem jedoch die Literaturgeschichte sonst schweigt.

Cap. III. Literatur über die Legende.

1. 1. Matthaeus Palmerius († 1475; cfr. oben pg. 135), Olaus Magnus († 1558; pg. 135), Raphael von Volterra († 1521; pg. 135), Caspar Goldwurm (ca. 1576; pg. 139).
2. Baronius (1538—1607): a) *Martyrologium Romanum* zum 27. Juli (Rom 1586, pg. 333s.; Antwerpen 1613, pg. 312;

Paris 1645, pg. 292); cfr. Koch 184s. — b) *Annales Ecclesiastici* (ad annum Christi 853, num. 61 alias 84, gelegentlich der Fabel der Johanna Papissa); cfr. AA. SS. 386, nr. 48—53, welche dagegen anführen Assemani und Matthaeus Radérus, *Aula Sancta* cp. 13.

3. Jos. Quercetain, *Diaeticon Polyhistoricon* (dem Landgrafen Moritz von Hessen gewidmet 1607, 207s.; Paris 1606, fol. 130v), welcher die Legende, die er nach der Legenda Aurea berichtet, vom medizinischen Standpunkt aus verwirft.
4. Dan. Wilh. Moller, *Disputatio circularis de Septem Dormientibus* (Nürnberg 1694, 16 Seiten; cfr. Koch 186; Reinbrecht 4, 6), welcher die Reliquien der Heiligen in Marseille lokalisiert.
5. Tillemont (Louis Sébastien le Nain de T., 1637—1698), *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (Bruxelles 1699), 2de partie, 197—200 und 426 bis 428; cfr. AA. SS. 387, nr. 54; Koch 186.

   Er kennt so ziemlich alle griechischen und lateinischen Texte, von den griechischen den sogenannten Metaphrastes (G_1 S) und folgt in seinem Urteil dem Baronius.
6. Adrien Baillet (1649—1706), *Vies des Saints* (Nouvelle Edition, Paris 1739, V, 374s.), der sich auf Baronius und Tillemont beruft (auf letzteren nur in der Randnote).
7. Qorân, deutsch von Schweigern (1616). — Gulistan, lateinisch und persisch von Gentius (1651; deutsch von Olearius 1654). — Pococke, *Annales Arabici* 1658. — Ludolph, *Historia Aethiopica* + *Commentarius* (Oxford 1691).
8. D' Herbelot, *Bibliothèque Orientale: Ashab Kahaf*, ou: *Kehef, Les Compagnons de la Caverne* (pg. 139): 140jähriger Schlaf; Höhlenberg Cavous.
9. Joach. Chr. Benicke *Φοβερὸν θαῦμα* (dieser Titel wohl nach Cedrenus) *de septem Dormientibus, germanice „Sieben Schläffern", ex veterum quorundam narratione post duo fere secula demum excitatis:* 1° Lpz. 1702; so Koch 187; — 2° Lpz. 1712, 4°, 12 unpaginierte Blätter; so Klüber, Antiquariatskatalog nr. 142 (1905, München); — 3° De septem

Dormientibus, germanice . . . . (Lpz. 1715, impensis Jo. Martini Burgkmanni, in Collegio Paulini, 32 Seiten), das zu dieser Arbeit vorgelegen; — 4° *Φοβερὸν θαῦμα* . . . . excitatis, quod benignissimo Superiorum indultu Praeside M. Christiano Reineccio, ss. Theologiae Baccalaureo, in publica disputatione d. 8. Julii 1702 habuit, excussit Autor et Respondens Joachimus Christophorus Benicke, Neo-March. Phil. et Theol. Stud., Lipsiae, literis Fleischerianis, 13 Blätter (in der Münchener Staatsbibliothek). — Sämtliche Drucke enthalten zwei Kupfer, darstellend die schlafenden Jünglinge in der Höhle und Christus über derselben, sowie die erwachten Jünglinge vor dem Bischof und dem Kaiser. Diese sehr alten Bilder sind (Diss. pg. 19) aus einem Calendarium Graeco-Moscum (cfr. Henschenius-Papebroch, AA. SS. Maji I, XXXIX und XLVII).

Nach Varnhagen (Zschr. f. rom. Philol. V 162) findet sich von dieser Dissertation eine deutsche Übersetzung: *Curieuse und Lesenswürdige Geschichte von den sogenannten Sieben Schläffern, welche von der Regierung des Kaysers Decii biss auf Theodosium bey 200 Jahren sollen geschlaffen haben. Aus den besten Scribenten, sonderlich aber aus Herrn M. Reineccii und Herrn Abt Schmidts Akademischen Abhandlungen gezogen* (Frkft. und Lpz. 1723, 22 Seiten). Ein Vergleich dieser Schrift, welche in London (Brit. Mus.) eingesehen werden konnte, bestätigt die Behauptung Varnhagens, dass sie eine wörtliche Übersetzung der ersteren ist (cfr. Koch 187 s.). Koch hat festgestellt, wer der letztgenannte Schmidt ist, indem er in demselben den Joh. Andr. Schmidt (Abbas Mariae-Vallensis), den Verfasser des Compendium Hist. eccl. (Siebenschläfer in: II, Helmstadii 1704, pg. 117), erblickt. Dessen anderes Werk (Historia ecclesiastica sec. III fabulis maculata) war Koch und mir unzugänglich.

Diese Studie, neben den AA. SS. die ausführlichste von allen, ist die Grundlage für alle weiteren geworden. Es sind nicht bloss die lateinischen und griechischen Autoren, sondern auch die orientalischen, besonders die arabischen heran-

gezogen worden und ausserdem wird, wenn auch noch sehr kleinlaut, darin auf Endymion und Epimenides hingewiesen. Unter anderem findet sich die Epitome des Gregor von Tours abgedruckt (pg. 8—10).

10. Nova literaria maris Baltici (1705; cfr. Koch 188 nach Hammer, Curiositäten IX, 113 n.).
11. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* (Paris 1713, 38 s. und 107; cfr. AA. SS. 381, nr. 29; Koch 188); es werden hauptsächlich die orientalischen Autoren aufgezählt.
12. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (1719 bis 28), wo zum erstenmal auf Sarug (I, 283—340) und Dionys Tellmahrensis (II, 98ss., 344ss.) hingewiesen wird.
13. Cuper, AA. SS. Julii VI. (1729) 375—387, eine ungemein gelehrte und für die damalige Zeit erschöpfende Abhandlung; leider hat er viel zu wenig Wert auf die verschiedenen ihm zur Verfügung stehenden Texte gelegt.
14. Vettori (= V. C. Franciscus Victorius, † 1770), *Sanctorum septem Dormientium historia, ex ectypis Musaei Victorii expressa, dissertatione et veteribus monumentis sacris profanisque illustrata* (Romae, Pagliarini 1741). cfr. Koch 190; Reinbrecht 4 (hier unkontrollierbares Durcheinander); Bessarione 548 s.
15. Alban Butler (1710—1773), *The Lives of the Fathers, Martyrs and other Principal Saints* (1745—1780); frz. Original von Godescard; deutsch von Räss-Weis, Mainz X, 1825, pg. 77 s.
16. G. Biedermann, *Fabulosa de Septem Dormientibus Historia* (Freiburg 1752). Eine kurze kritische Behandlung der Stoffe (cfr. Reinbrecht 4; Koch 191).
17. Joh. Math. Schröckh (1733—1808), *Kirchengeschichte* (1768—1803[1]) 1772—1825[2], Bd. IV, 191 ss.: Christenverfolgung unter Decius; IV, 210: Siebenschläfer nach P. Tillemont.
18. Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776—1788, Lpz. 1821, VI, 27—31, cp. XXXIII).

19. C. J. Ludw. Iken - J. G. L. Rosegarten, *Touti Namch*, eine Sammlung persischer Märchen (Stuttgart 1822), pg. 288—311: *Iken, Über die Legende von den Siebenschläfern.* Im allgemeinen bietet diese volkstümliche Zusammenstellung des ganzen Stoffes über diese Legende selbst nicht viel des Neuen. Er spricht auch den Gedanken klar aus, dass antike Sagen (Epimenides und die in Höhlen wohnenden Gottheiten) im Zusammenhang mit dieser Legende stehen.

20. v. Hammer, Erklärung des Wortes „Graal", in: *Vulpius Curiositäten*, IX. (Weimar 1821), 118 ss.; cfr. Koch 138. Hammer erblickt in den 13 Schläfern des Kazwînî die 12 gnostischen Weisen mit ihrem Oberhaupt, ähnlich den 12 Gralsrittern mit ihrem Führer. Bei dieser Gelegenheit erinnert er an die Höhle von Sermenrai, in welcher der zwölfte Iman (Mahdi) schläft, bis er am jüngsten Tage alle Religionen unter eine einzige vereinigen wird; ebenso daran, dass die Lichtlehre des Zoroaster aus einer dunklen Höhle hervorgegangen sei.

21. Reinaud, *Description des Monumens Musulmans du Cabinet de M. le Duc de Blacas* (Paris 1828, I, 84 ss., II, 59 ss.). Er behandelt besonders ein Siegel, das mit dem Namen der Siebenschläfer versehen ist.

22. Ch. Wurm, Commentar zu Goethe's West-östlichem Divan (1834).

23. Th. v. Karajan, *Von den Siben Slafaeren* (Heidelberg 1839, Einleitung I—XVI).

24. J. H. Massmann, *Kaiserchronik* (1849—1854, III, 776 ss.): besonders Sagen über den langen Schlaf.

25. A. P. Pihan, *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies* (Juniheft 1857): Etude critique et philologique sur le voyage nocturne de Mahomet et sur la légende des Sept Dormans (12 Seiten in 4°).

26. Jos. Schauer, *„Wandernde Sagen: Die Sage vom langen Schlaf, vom ewigen Juden, vom Faust"*, in: Geiger's *Jüdische Zeitschrift* V (1867), 39—48. Er leitet alles vom Talmud ab.

27. K. R. Hagenbach, *Kirchengeschichte* (Neue Gesamtausgabe Lpz. 1869, I, 191 s.).
28. W. Hertz, *Die Deutsche Sage im Elsass* (1872, pg. 263 bis 277).
29. Aless. d'Ancona, *Sacre Rappresentazioni dei secoli XIV, XVI e XVI,* vol. II (Firenze 1872), 348—352 (= Einleitung).
30. John Koch, *Chardry's Josaphaz, Set Dormanz und Petit Plet* (= W. Förster's *Afrz. Bibliothek,* Heilbronn 1879), I, XV–XVIII.
31. Erwin Rhode, *Sardinische Sage von den Neunschläfern.* Rhein. Mus. XXXV (1880), 157 ss. (abgedruckt in: Kleinere Schriften II, 1901, 197 ss.); — Rhein. Mus. XXXVII (1882), 465 ss. (Kl. Schr. II, 204 ss.); cfr. Rhein. Mus. XXXIII (1878), 209 (Kl. Schr. I, 166).
32. August Reinbrecht, *Die Legende von den Sieben Schläfern und der anglo-normannische Dichter Chardri* (Diss. Göttingen 1880, 39 Seiten). cfr. Koch, Literaturblatt f. germ. und rom. Philologie 1881, 290 s.; Varnhagen, Gröber's Zeitschrift f. roman. Philol. V (1881), 162—165. cfr. oben pg. 188s.; cfr. Varnhagen, Anglia V (1881), 1.
33. S. Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle Ages* (London 1881, pg. 93—112). — Eine gute, vergleichende Zusammenstellung über das Motiv vom langen Schlaf.
34. M. Gaster, *Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde, Choni haméagel,* in: *Frankel-Graetz, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* XXX (Neue Folge XIII, Krotoschin 1881), 78—82; 130—138; 368 bis 374; 413—423 (eine leider viel zu wenig berücksichtigte Zusammenstellung der Talmud-Elemente).
35. John Koch, *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung* (Lpz. 1883), 216 Seiten; die erste Monographie, welche nach dem damaligen Stand der Forschung die Frage ziemlich erschöpfend in allen Literaturen behandelte. — cfr. H. Löschhorn, Anglia VI (1883), Heft 2.
36. Ign. Guidi, *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso,* Roma 1885; den ganzen Titel cfr. oben (pg. 1), 107 Seiten in 4^0.

37. Th. Noeldeke, *Zu Guidi*, in: *Göttinger Gelehrte Anzeigen* I (1886), 453—459.
38. D'Ancona, *Il Tesoro di Brunetto Latini versificato* (Rom 1888), pg. 170—175 (cfr. oben pg. 197 ss.).
39. H. Samson, *Die Schutzheiligen* (Paderborn 1889), 297—302.
40. J. H. Ott, *Über die Quellen der Heiligenleben in Aelfric's Lives of Saints I* (Diss. Halle-Wittenberg, 1892), pg. 56—58.
41. Max Förster, *Über die Quellen von Aelfric's Homiliae Catholicae, I. Legenden* (Diss., Berlin, 1892), pg. 40 s.
42. Bruno Krusch, *Gregorii Turonensis Passio VII Dormientium*, in: Anal. Boll. XII (1893) 371—377; cfr. Mon. Germ. Hist.: Script. rer. Merov. I, 847 (cfr. oben pg. 59).
43. Victor Ryssel, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe: II. die Siebenschläferlegende*, in: *Herrig's Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* XCIII (1894), 241 ss.; XCIV (1895) 369 ss.
44. Ryssel, *Einfluss der Syrischen Literatur auf den Occident*, in: *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz* XIII (1896), 43—66.
45. Anonymus, in: Bessarione, *I sette Dormienti* (I, Rom, 1897), 316—325; 370—376; 447—453; 545—554.
46. Clermont-Ganneau, *El kahf et la Caverne des Sept-Dormants*, in: *Comptes-Rendus des Séances de l' Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4e série XXVII (1899), 564 bis 576 (cfr. Anal. Boll. XIX, 1900, pg. 356): Behandelt die Frage der Lokalisierung auf Grund der späteren arabischen Schriftsteller.
47. C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merovinger* (Tübingen 1900), 160—169: gibt eine hübsche, populäre Zusammenstellung.
48. M. I. de Goeje, *De Legende der Zevenslapers van Efeze*, in: *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie von Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, vierde Reeks, vierde Deel.* Amsterdam 1901, pg. 9—33: behandelt mehr die Frage der arabischen Lokalisierung und gibt eine sehr gute Zusammenstellung aus der arabischen Literatur.
49. Hubert Demoulin, *Epiménide de Crète, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie-et-Lettres de l'Université de Liège,*

fasc. XII (Bruxelles 1901), besonders chap. II (pg. 95 ss.): La Légende du long Sommeil.

50. Bernhard Heller, *Eléments, Parallèles et Origine de la Légende des Sept Dormants,* in: *Revue des Etudes juives* XLIX (1904), 190—218. Eine sehr tiefgehende Studie, die besonders die haggadischen Elemente hervorhebt (cfr. Anal. Boll. XXIV, 1905, pg. 503).

Die Real-Encyklopaedien, Konversations- und Kirchen-Lexica etc., die alle unter „Siebenschläfer" eine mehr oder minder ausführliche Bibliographie bringen, werden als selbstverständlich nicht näher angeführt.

Cap. IV. Die Siebenschläferlegende in der arabischen Literatur.

Eine eigene Behandlung erfordert diese Legende in ihrer Entwickelung in der arabischen Literatur. Muhammed nahm dieselbe in den Qorân auf, aber leider ohne davon eine Textgestaltung zu geben, die einen sicheren Schluss auf deren Herkunft ermöglichen liesse. Was er darüber sagt, trägt so sehr den Stempel des Skizzenhaften und des Unvermittelten an sich, dass sich wohl nichts anderes annehmen lässt als ein Erzählen nach einem nicht mehr recht getreuen Gedächtnis. Auf seinen Wanderungen nach Syrien wird er wohl von dieser merkwürdigen Legende gehört haben, die ihm ebenso gut den Weg verkürzt haben mag wie die zahllosen biblischen Legendenstoffe, von denen sein Werk eine so ausgiebige Sammlung darstellt. Weil nun sich aber Muhammed mit ein paar losen Skizzen aus dieser Legende begnügt und zur grösseren Verwirrung daran noch einige strittige Punkte aus der landläufigen Interpretation angereiht hat, so war damit den späteren Qorânerklärern eine reiche Gelegenheit gegeben, alles Mögliche in diese Legende hineinzuerklären und kritiklos damit zu verquicken. Wenn nicht etwa der Text des Ibn Ishâq abgerechnet wird, bei dem das Bild der christlichen Legende noch am unverfälschtesten erscheint, haben wir es bei den Arabern noch weit mehr mit einem Siebenschläferroman zu tun, als es in irgend einer anderen Literatur der Fall ist.

Im Folgenden sollen nun einige Punkte, z. T. auch Bestandteile aus diesem „Roman" zu einer näheren Untersuchung herausgenommen werden. Vor allem wird es der sogenannte Alkisâî-Text sein, der dabei besonders ins Auge gefasst werden muss; denn dieser stellt die merkwürdigste Entwicklung, oder besser gesagt Verwicklung dieser Legende dar.

I. Lokalisierung der Legende bei den Arabern.

Muhammed leitet seinen Bericht über die Legende (Sur. XVIII, 8) mit den Worten ein: *„Glaubst du wohl, dass die Bewohner der Höhle und Er-Rakîm zu unseren Wunderzeichen gehören?"* Eine weitere Ortsbezeichnung gibt er leider nicht an, obwohl er vielleicht gewusst haben mag, dass diese Legende nach Ephesus verlegt wurde. Und gerade durch diese unbestimmte Angabe ist er Anlass zu allen möglichen Erklärungsversuchen und Missverständnissen geworden, da zunächst nicht klar ist, was Er-Raqîm bedeuten soll, dann aber auch die Doppelbezeichnung „Bewohner der Höhle" und „Er-Raqîm sehr wenig verständlich klingt.

Wenn nun auch viele Erklärer (Ibn Ishâq, Al-Kisâî, Alî-Tha'labî) an Ephesus als der eigentlichen Stätte dieser „Höhlenbewohner" festgehalten haben, so tritt doch bei andern das Bestreben hervor, diese Legende irgendwo andershin zu verlegen. Den besten Einblick gewähren uns nun hier die verschiedenen Wallfahrten, welche von vielen Arabern zu den Höhlen-Leuten gemacht wurden. Goeje's Verdienst ist es nun, auf solche Berichte am ausführlichsten hingewiesen zu haben. Diese Berichte zeigen indes, dass man sich über die Lokalisierung dieser Höhlenmänner nichts weniger als sicher war. Es scheint im Gegenteil, dass sich möglichst viele Plätze um die Ehre stritten, diese Höhlenbewohner zu den ihrigen zu zählen; die reizende Legende hatte es ihnen eben angetan. Es ist übrigens auch leicht verständlich, dass man diese durch die Legende berühmt gewordene Höhle in den verschiedensten Gegenden wieder finden wollte. Kleinasien, besonders Phrygien,[1]) Lycien und

[1]) cfr. Erich Brandenburg, *Phrygien und seine Stellung im kleinasiatischen Kulturkreis*, in: *Der alte Orient* IX, Heft 2 (Lpz. 1907).

Cilicien, bot ja mit seinen verschiedenen Höhlengräbern dazu einen ganz besonderen Anlass. Es bedurfte da nur irgend eines nicht leicht erkennbaren Gegenstandes, besonders einer Mummie, die man in solchen Höhlen vorfand, und die Sage hatte bald dazu eine Legende geschaffen. Ausserdem reizte ja der in der Legende angegebene Name des Berges mit all seinen mehr oder minder abweichenden Formen direkt dazu, diesen Berg irgendwie zu lokalisieren, da um Ephesus herum kein einziger Berg einen auch nur halbwegs ähnlichen Namen trägt.

Der eigentliche Grund, dass bei den arabischen Schriftstellern so häufig Berichte über Reisen zu dieser Höhle wiederkehren, ist wohl nicht zuerst das blosse Interesse gewesen, jene Höhlenmänner zu sehen, sondern es liegt darin wohl auch eine Fortwucherung der Stelle im Qorân (Sur. 18, 17): *„Würest du auf sie gestossen, du würdest dich vor ihnen zur Flucht gewendet haben und wärest mit Grausen vor ihnen erfüllt worden.“*

Der erste, dem ein solcher Besuch bei den Höhlenleuten zugeschrieben, oder besser wohl nur zugegichtet wurde, soll Ibn ʿAbbâs gewesen sein, der mit Moâwia einen Feldzug nach Natolien in das Gebiet der Rûm machte. Als sie an jene Grotte kamen, wollte Moâwia in dieselbe hineingehen. Obwohl ihm Ibn ʿAbbâs auf Grund des Qorânverses davon abriet, liess sich Moâwia nicht abhalten; doch wurden die Männer, die er mit der Untersuchung dieser Höhle betraute, durch einen von Gott gesandten Wind herausgetrieben (so *Kortobî, Damîrî,* 314 und 327; cfr. Goeje 22; Koch 103). Dieselbe Geschichte berichtet auch Zamachschari (Kommentar 793), und nach diesem Beidhâwî, doch mit dem Unterschiede, dass jene Männer durch den von Allah gesandten Wind verbrannt werden (Goeje 24). Ganz anders lautet der Bericht bei Tabarî (pg. 782; auf die Autorität des Qatâda hin): „Ibn ʿAbbas machte jenen Feldzug mit Habîb ibn Maslama. Als sie an die Höhle kamen, fanden sie dort Überreste von Knochen, welche man als die der ‚Höhlenbewohner‘ ausgab. Freilich glaubte die Ibn ʿAbbas nicht, da die Gebeine dieser Männer schon seit mehr denn 300 Jahre verblichen sein müssten“ (Goeje 24).

Einen noch viel ausführlicheren Bericht über einen ähnlichen Besuch weiss Jâqût[1] (II, 806; Goeje 25s.) zu geben. Der zweite Teil davon findet sich, obwohl in etwas veränderter Gestalt, auch bei Moqaddasî. Man darf hier übrigens wohl annehmen, dass der Bericht des letzteren nur in Bezug auf diesen zweiten Teil überliefert ist und dass Jâqût eine ganz andere Vorlage vor sich hatte. Das Ganze beruht indes kaum auf geschichtlicher Grundlage. Derselbe Bericht des Jâqût wurde auch von Kazwînî[2] übernommen.

Da Goeje den Bericht des Jâqût nur nach dem ersten Teile gibt, wird das Ganze hier nach Kazwînî mit dessen Einleitung abgedruckt, wobei ein paar kleinere Einschaltungen nach Jâqût gegeben werden. Daran schliesst sich dann der Bericht des Moqaddasî.

1. Kazwînî-Jâqût.

Der Berg Errakîm ist der im Koran erwähnte Berg: „Hast du wohl bedacht, dass die Bewohner der Höhle und Errakîms eins unserer wunderbaren Zeichen gewesen?“ Nach Einigen ist Errakîm der Name des Berges, in dem die Höhle *(der Siebenschläfer)* lag, nach anderen das Dorf, aus dem die Höhlenbewohner stammten. Einige behaupten, Errakîm liege bei Balkâ *(in den Distrikten von Damaskus)*, und es wird noch weiter darüber gesprochen werden, so Gott der Allmächtige will! — Das am weitesten Verbreitete ist das, dass der Berg der Siebenschläfer in Rûm gelegen sei, zwischen Amûria und Nicaea.

Es wird vom ʿIbâda ben Essâmit *(Goeje: Obâda ibn as-Samit)*, dem Gott gnädig sein möge, Folgendes überliefert: Abû Bekr el-Siddiq schickte mich als Gesandten zum byzantinischen Kaiser, um ihn zum Islam zu rufen und *(im anderen Falle)* ihm Krieg anzukündigen. Ich reiste nun von dannen

---

1) ed. Wüstenfeld, 6 Bde., Lpz. 1866—73; cfr. F. I. Heer, *Die histor. und geogr. Quellen in J.'s Geogr. Wörterbuch*, Strssbg. 1898. cfr. ZDMG XVIII (1869), 397—493 (= Wüstenfeld, J.'s Reisen); — Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, pg. 280s.

2) *Kosmographie*, übers. Ethé I, 328s. nr. 29: *Der Berg Errakim I;* cfr. Koch 137s.

und kam schliesslich in die Länder Rûms hinein *(Yâqût: + in die Nähe Constantinopels)*. Da erschien uns ein rötlicher Berg, und man sagte, das sei der Berg der Siebenschläfer. Wir kamen zu einem auf demselben befindlichen Kloster und fragten die Bewohner desselben nach ihnen. Diese hiessen uns an einer unterirdischen Höhlung im Berge Halt machen, und wir sagten zu ihnen: „Wir wünschen einen Blick auf sie zu werfen" *(Yâqût: Sie sagten: „Wollt ihr uns nichts geben?")*, und wir schenkten ihnen etwas *(Yâqût: einen Dinar)*. Da gingen sie, und wir mit ihnen, in dieses Schlupfloch hinein. An demselben befand sich eine eiserne Tür. Sie öffneten dieselbe, und wir gelangten schliesslich zu einer grossen, in den Berg gehauenen Wohnung, in der 13 Männer auf ihrem Rücken hingestreckt lagen, als ob sie schliefen *(bis hieher Goeje)*. Jeder einzelne von ihnen trug eine staubfarbene Tunika und *(darüber)* ein staubfarbenes Gewand; damit hatten sie sich vom Kopf bis zum Fuss bedeckt. Wir wussten nicht, woraus ihre Kleider eigentlich bestünden, ob aus Wolle oder aus Kameelhaaren, nur dass sie härter und fester als Brokat waren, und siehe da! infolge ihrer Dicke und Kostbarkeit gaben sie ein rasselndes Getöse von sich. Wir sahen auch, wie die meisten von ihnen Beinschienen hatten bis zur Hälfte ihres Knies und mit zusammengenähten Sandalen bekleidet waren; ihre Sandalen und Beinschienen waren so trefflich genäht und von so weichen Häuten, wie wir nie etwas ähnliches gesehen. Wir deckten nun Mann für Mann ihre Gesichter auf, und siehe da! sie hatten so glänzende Gesichter und so reine Farben, als ob sie lebten. Und siehe da! einigen hatte schon das Greisenalter weisse Haare verliehen, andere waren noch jung und hatten schwarzes Haar; einige hatten üppige, herabwallende Haare, bei anderen waren sie fest zusammengebunden, und sie alle sahen Muslims gleich. Wir kamen schliesslich bis zum letzten von ihnen, und siehe da! er hatte einen Schwertstreich im Gesicht so, als ob er ihn an eben diesem Tag empfangen hätte. Wir fragten die Leute nun, wie es mit diesen sich eigentlich verhielte. Und sie berichteten, dass sie jedes Jahr hineingingen an einem ihrer bestimmten Festtage, an dem sich die Leute dieser

Gegend aus allen Städten und Dörfern an der Türe dieser Höhle zusammenfänden. Dann *(führen sie fort)* stellen wir sie aufrecht hin, ohne dass sie irgend Einer berührt, schütteln aus ihren Tuniken und Obergewändern den Staub aus, beschneiden ihre Nägel und scheren ihre Schnauzbärte.[1]) Dann legen wir sie wieder in der Lage hin, die Ihr hier seht. Wir fragten sie noch: „Wer sind sie denn eigentlich, wie steht es mit ihnen zu, und seit wie lange sind sie an diesem Ort?" Sie berichteten, in ihren Schriften fänden sie, dass sie an diesem ihren Wohnplatz schon 400 Jahre vor der Sendung des Messias gewesen, und dass sie Propheten gewesen, die zu einer und derselben Zeit gesandt waren, dass sie aber nichts von ihren Angelegenheiten wüssten.

2. Moqaddasî.[2])

„Modjâhid ibn Jazîd erzählt: Ich begleitete Châlid al-barîdî, d. h. den Postboten, als er im Jahre 102 (A. D. 720) zum König reiste. Es war kein dritter Moslim bei uns. Bei unserer Rückkehr aus Constantinopel kamen wir zuerst nach Ammoria, dann in vier Tagen in das verbrannte Laodicaea, jetzt Ladîk zwischen Ammoria und Iconium.[3]) Hernach kamen wir zu der Höhle, die sich in einem Berg befindet und in welcher, wie man uns erzählte, Leichen liegen, von denen man nicht weiss, wer sie sind. Die Wächter dieser Leichen führten uns mit Lampen durch einen unterirdischen Gang, der 50 Ellen lang und 2 Ellen breit war und in dessen Mitte eine eiserne Türe sich befindet. Denn der Platz, zu dem der Gang führt, ist ein Zufluchtsort für die Genossen der Wächter bei einem Überfall

1) Auch in der Jodok-Legende heisst es, dass ihm im Grabe Bart und Nägel nachgewachsen und dass er jeden Samstag rasiert werden musste; cfr. Legenda Aurea, cp. 182 (184).

2) cfr. Guy Le Strange: *Description of Syria by Mukaddasi* pg. 6 s. und: *Palestine under the Moslems* pg. 281 s. cfr. Goeje l. c. 25 ss.

3) cfr. Mannert VI, 2. 198; Ramsay unter: Laodicea combusta; Tabarî III, 371 Z. 14.

der Araber. Dieser Platz ist nämlich ein grosser Raum, der ungefähr 15 Ellen breit ist und in dessen Mitte ein Wasserbassin sich befindet. Von hier aus sieht man oben den freien Himmel. Man führte uns nun zu dem tiefsten Teil der Höhle in eine Grotte, die ungefähr 20 Ellen lang war. Dort lagen 13 Männer auf dem Rücken, jeder in einem grauen *djobba (Leibrock)*, ich weiss nicht ob aus Wolle oder aus Haaren, und darüber ein grauer *kisâ (Plaid)* mit Fransen, der wie Pergament krachte und der das Gesicht und den ganzen Körper bedeckte. Einige trugen bis zum halben Schienbein heraufreichende Stiefel, andere Sandalen und wieder andere Bauernschuhe, die alle wie neu waren. Ich entblösste einem von ihnen das Antlitz, und sein Haupthaar und sein Bart waren unverändert, die Gesichtsfarbe hell und das Blut darin sichtbar, als ob sie eben erst eingeschlafen wären. Ihre Gliedmassen waren weich und biegsam wie die von Lebenden und alle waren jung, obwohl bei einigen das Haar mit Grau durchmischt war. Einem von ihnen war das Haupt abgehauen. Als wir darnach fragten, sagten sie: „Die Araber überwältigten uns und machten sich zu Herren dieser Höhle; wir erzählten ihnen die Geschichte dieser Toten; aber sie glaubten uns nicht. Deshalb hieb einer von ihnen diesem das Haupt ab.“ — Die Wächter teilten uns noch mit, dass sie bei dem Beginn eines jeden Jahres an einem Fest zusammenkommen und dann die Leichen Mann für Mann aufrichten, um sie abzureiben, den Staub aus den Kleidern zu schütteln und die Plaids zu ordnen, ohne dass sie aber dabei die Leichen selbst schüttelten oder fallen liessen. Darnach legen sie dieselben wieder nieder; weiter erzählten sie, dass sie ihnen dreimal im Jahre die Nägel abschnitten, die dann jedesmal wieder nachwachsen. Wir frugen dann nach ihrer Geschichte, sie aber sagten uns, dass sie nichts davon wüssten, dass sie aber dieselben Propheten hiessen.

Modjâhid und Châlid sagten: „Man glaubt *(oder: wir glauben)*, dass dies die Höhlenmänner sind, Gott weiss es.“

Moqaddasî gibt als Einleitungsworte zu dieser Geschichte:

„Die Stadt der Höhlenmänner ist Tarsus,[1]) wo auch das Grab des Dakianos ist. Im Gebiet von Tarsus ist ein Hügel, an dem sich eine Kapelle befindet, in der, wie man sagt, die Grotte ist."

3. Verschiedene Berichte.

Ein weiterer Bericht ist der folgende von Chordâdbeh (pg. 106, Goeje 27); auch Jâqût, Edrîsî und Ibn al-Wardî haben diesen Bericht übernommen.

al-Wâthik billah sandte Muhammed ibn Mûsa den Astronomen (= *al-Hwârizmî, oder: Algoritmi; ca. 820, Brock. I 216)* in das Land der Rum, um die Sache betreffs der Männer von Raqîm zu untersuchen und er schrieb deshalb an den Fürsten von Rûm mit der Bitte, ihn dorthin bringen zu lassen. Muhammed ibn Mûsa hat mir nun erzählt, dass der Fürst von Rûm jemand mit ihm nach Qorra *(Koron? in Westkappadokien)* sandte. Von dort reisten wir noch vier Tage und kamen dann zu einem Hügel,[2]) dessen Durchmesser ca. 1000 Ellen hat. In demselben befand sich ein unterirdischer Gang, dessen Eingang zu ebener Erde liegt und der zu der Stelle führt, wo die Männer von Raqîm sich befinden. Wir begannen den Hügel bis zu dessen Gipfel zu erklimmen, in dem ein grosser Brunnen ausgehauen ist, auf dessen Grund

---

1) So auch Zamachschari, Beidhawî, Baghawî, Alî (R.F. 550); letzterer fügt hinzu, dass das Ephesus der „ungläubigen" Zeit zur Zeit des Islams den Namen „Tarsus" bekommen hat.

2) Masûdi, *Morûǧ* II 307, nennt in seinem kurzen, der Chronik des Ahmed ibn at-Taijib as-Sarachsî entlehnten Bericht über diese Reise diesen Ort *Châramî;* Masûdi, Tanbîh (134; 147): *im Distrikt Charama* (= *Châramî);* Baghawî, ʿArâis (400): *Chèram;* Damîrî (325): *Charam;* Damîrî (316): *Chiram* (ebenso Kortobî); Jâqût (und Ibn al-Faqîh 147): *Ǧiram;* Tabarî: *Charam.* cfr. ʿAlî RF 554: *Châram-Chaïram.* — Goeje, der (pg. 25) die obengenannten Formen gibt, sagt, dass dieser Name noch heute in der Nähe des alten Arabissos vorkommt und zwar im Namen des Flusses *Churma Su,* früher *Kurmalas* (cfr. Tomaschek, Kiepert-Festschrift 144, Ramsay 308, 310 und Mannert 228 jetzt: *Koremos)* und in den Namen der Festungen *Churma-Kalessi* und *Churma-Köi.* Nach Tomaschek ist dies *Churma-Churman* gleich dem armenischen *hroma* (= *Granatapfelbaum);* darnach ist wahrscheinlich *Ar-Rommâna* (= *Granatapfelfestung)* benannt, welches von arabischen Geographen (*ibn Hauqal* und *Moqaddasî*) hieher verlegt wird.

wir das Wasser deutlich sehen konnten. Dann stiegen wir wieder hinab, gingen ungefähr 300 Schritte in den Gang und befanden uns an der Stelle, die wir von oben aus gesehen hatten. Hier war eine Galerie mit Säulen aus gehauenen Steinen, worin sich verschiedene Kammern befanden, darunter eine, etwa Mannshöhe über dem Boden, in der die Leichen sich befanden. Ein Mann mit zwei jungen Eunuchen war mit der Bewachung betraut. Diese wollten uns hindern, die Leichen zu sehen oder zu untersuchen, weil sie, wie sie sagten, nicht sicher wären, ob denen, die es versuchten, nicht ein Unglück zustosse. Ich sagte: „Lasst mich dieselben auf meine eigene Gefahr hin sehen.“ In der Begleitung meines Dieners und mit einer Wachskerze versehen, kroch ich nun hinein. Ich fand sie in rauhe Tücher eingewickelt. Die Leichen waren mit Aloe, Myrrhen und Kampher eingerieben und sie waren nur Haut und Knochen. Ich fuhr einem von ihnen mit der Hand über die Brust und ich fühlte die Rauheit der Haare und die Steifheit infolge der Vertrocknung. Unterdessen hatte der Wächter das Essen fertig gemacht und nötigte uns, daran teilzunehmen. Doch als wir die Speisen verkostet hatten, wurde uns übel und wir versuchten, dieselben wieder zu erbrechen. Diese Leute hatten uns an diesen Leichen einen Ekel verursachen wollen, damit ihre Behauptung dem König der Rûm gegenüber, dass diese Leichen wirklich die Männer von Raqîm wären, so befestigt würde. Wir aber sagten zu ihnen: „Wir glaubten, dass ihr uns Tote zeigen würdet, die eher wie Lebende aussehen, aber diese sehen nicht so aus.“ —

Es liegt auf der Hand, dass diese Erzählungen mit der Siebenschläferlegende nicht das Geringste zu tun haben; sie beziehen sich entweder auf irgendwelche Leichenfunde in irgend einer Höhle oder auf irgend eine andere Legende mit einem ähnlichen Motiv, das dem der Siebenschläferlegende nahesteht. So ist es auch begreiflich, dass Chordâdbeh die Höhlenmänner, die er nach Ephesus versetzt, ganz deutlich unterscheidet von den Männern in Raqîm, die er nach Qorra (= Charama, nach ihm zwischen Ammoria und Nicaea) versetzt. In derselben Weise unterscheidet auch Moqaddasî (*cfr.*

Masûdî, Morûǧ II, 307) die Höhlenmänner in Kappadokien von denen von Raqîm in Ostpalästina.

Die Höhle von Raqîm beschreibt Chordâdbeh (pg. 110; Goeje 29) in dem Bericht über seine Reise von Tauruspas nach Raqîm: Diese Höhle ist eine 200 Ellen lange und ebenso breite Vertiefung in dem Berge, in deren Mitte ein mit Bäumen umpflanzter Teich liegt. Ringsherum liegen in den Felsen eingehauene Zimmer und Kammern. Die Höhle kann mehr denn 100 Menschen bergen und hat durch einen unterirdischen Gang einen Ausgang in das Tal. — Als Alî ibn Jahja mit dem Beinamen „der Armenier", der Präfekt der syrischen Grenzprovinz (851—862) auf einem seiner vielen Feldzüge hieher kam, brachten ihm die Einwohner einen Krug Wasser aus diesem Teich sowie Brot und Käse als Geschenk mit den Worten: „Wir sind arme Rûmî's, die keine Waffen führen und die Sorge für diese Toten tragen, die Gott hieher gelegt hat." Die Leichen befinden sich in einer Höhle, zu deren Eingang man auf einer etwa 8 Ellen hohen Leiter emporsteigt. ʿAlî ibn Jahja sagt: „Ich fand dort 13 Männer, von denen einer noch ein bartloser Jüngling war. Sie trugen djobba's und kisâ's aus Wolle und hatten Stiefel oder Sandalen an. Ich zog einem am Stirnhaar an, das aber nicht nachgab."

Jâqût, der diese Beschreibung ebenfalls aufgenommen hat, spricht jedoch sein ernstes Bedenken wegen der hier gegebenen Zahl der Höhlenmänner aus; er glaubt, diese Schwierigkeit nun dadurch zu heben, indem er annimmt, dass die wirklichen Höhlenmänner nur sieben waren und dass die übrigen ansehnliche Christen wären, die von den Leuten von Rûm dazugelegt worden seien. Zu dieser Lösung der Schwierigkeit mag ihm wohl Berûnî *(Chronologie orient. Völker, ed. S. Sachau, Lpz. 1878, translated by Sachau, London 1879;* cfr. Goeje 29) vorgeschwebt haben, der in seiner Chronologie (pg. 290) sagt, dass der *5. Tischrîn* der Gedenktag der Höhlenmänner (in der Stadt Afsus) sei, und der dann den Besuch dieser Höhle durch Mohammed ibn Mûsa, welchen er jedoch nicht durch Wathik, sondern durch Motawakkil senden lässt, sowie durch ʿAlî ibn Jahja den „Sternkundigen" erzählt; diesen Jahja ver-

wechselt er jedoch mit dem obengenannten Feldherrn, wie er auch sonst hier die verschiedenen Berichte ineinander vermengt. Betreff der Zahl 13 bemerkt er: „Nach den Moslims waren die Höhlenmänner 7, nach den Christen 8. Die übrigen sind wahrscheinlich Mönche, die hier gestorben sind; denn die Leichen der Mönche halten sich besonders lang, da sie sich durch Kasteiungen so sehr austrocknen, bis nichts mehr übrigbleibt als Haut und Knochen. Sie gehen dann aus wie die Lampe, wenn das Öl verbraucht ist, und sie bleiben nach ihrem Tode oft lange Zeit auf den Stock gelehnt erhalten." Hier hat er sich wohl an die Salomo-Sage erinnert, die den toten Salomo in ähnlicher Weise darstellt, damit sein Tod den Dschinn noch ein Jahr, bis sie den Tempelbau vollendet hätten, verborgen gehalten würde (cfr. Tabarî I, 594; Tabarî-Zotenberg I, 456; Weil, Bibl. Leg. 279).

Auch Edrîsî *(übers.: Jaubert II, 299ss.)* soll *(Goeje 30; cfr. Koch, pg. 135, 138)* i. J. 510 (1116/7) diese Höhle besucht haben, als er ca. 17 Jahre alt war. *(Dozy-Goeje, Description de l'Afrique et de l'Espagne, Introd. III: cfr. Ibn al-Wardi 51).* Demgegenüber ist jedoch zu sagen, dass er zunächst den Besuch dieser Höhle durch M. ibn Mûsa aus Chordâdbeh gibt und daran die Bemerkung fügt, diese Höhlenmänner, deren Leichen schon halb verblichen sind, seien sieben an Zahl und zu ihren Füssen liege ein Hund, von dem man nur noch das Skelett erkennt. Dann fügt er hinzu: „Die Bewohner Spaniens sind im Irrtum betreffs der Höhlenmänner, wenn sie behaupten, dass die Heiligen, welche sich in Lûscha *(Loja)* befinden, jene bekannten Höhlenmänner wären. Der Schreiber sagt: ‚Ich habe diese Höhle i. J. 510 besucht. Wir stiegen in einen grossen, etwa mannshoch tiefen Brunnen hinab, gingen dann einige Schritte durch einen dunklen Gang und befanden uns schliesslich in der Höhle, in der die Toten lagen. Sie lagen auf der Seite, sieben an Zahl; zu ihren Füssen lag ein Hund in gekrümmter Haltung; dessen Fleisch war schon völlig vertrocknet, doch seine Knochen waren noch ganz. Niemand weiss, wann sie in die Höhle gekommen oder dorthin gebracht worden sind. Der erste von diesen Männern ist gross von Gestalt und hat einen grossen Kopf.' Die Spanier

sagen, dass dies die Höhlenmänner wären. Doch ist das nicht richtig; denn die Höhlenmänner sind diejenigen, die wir früher erwähnt haben."

Es scheint, dass diese Erzählung, die einen ähnlichen Stoff behandelt, mit dem vorhergehenden Bericht in keinem Zusammenhang steht; denn nach Koch (pg. 135) ist die Höhle, die Edrîsî besuchte, nicht die von el Afachin *(Ephesus)*, sie liegt vielmehr zwischen Amouria und Nikia auf einem etwa 100 Ellen hohen Berg. Übrigens gibt Edrîsî an der Stelle seines Werkes, wo er von Loja handelt, nichts an über Leichen, die in Loja gefunden worden sein sollten.

In seinem Qorânkommentar berichtet Kortobî nach Ibn ʿAtîja: „In Spanien ist in der Gegend von Granada bei einer Stadt, die Lûscha *(Loja)* heisst, eine Höhle, in der sich Leichen und das Skelett eines Hundes befinden. Über ihre Geschichte haben wir jedoch keine Überlieferung gefunden. Einige sagen, dass dies die Höhlenmänner sind. Ich bin in dieser Höhle gewesen und habe sie i. J. 504 (1110) gesehen. . . . *(Leider fehlen in den Pariser Handschriften, die Goeje hier benützt, einige Zeilen, nur das letzte Wort „dirhems" (Drachmen) ist noch zu erkennen; das, was unmittelbar folgt, lässt vermuten, dass hier jedoch nur von den kleinasiatischen Siebenschläfern die Rede war.)* Diese sind in diesem Zustand und über ihnen ist eine Kapelle erbaut. In der Nähe davon ist ein römisches Gebäude, das ar-Raqîm heisst. Es ist dies ein ummauerter Platz, von dem noch einige Mauern übrig sind und der in einer öden Ebene liegt. Bei Granada sind noch Reste von einer alten römischen Stadt, die, wie man sagt, die Stadt von Decius war. In den Ruinen haben wir seltsame Gräber und andere Monumente gesehen." An diesen Bericht fügt dann Kortobî hinzu, dass daraus, dass Ibn ʿAtîja sie gesehen hat, hervorgehe, sie könnten die Höhlenmänner nicht sein; denn im Qorân steht ja: „Hättet ihr sie gesehen, so würdet ihr voll Furcht geflohen sein."

Auch Jâqût (II, 125 Z. 2ss.; 806 Z. 12ss.) hat von diesen in Spanien gefundenen Leichen sprechen hören, aber er versetzt diese Höhle in Spanien in die Gegend von Toledo, das er als die Stadt des Decius bezeichnet, und zwar nach Djinân al-Ward *(Rosengarten)*. —

Diesen letzten Berichten sieht man es ohne weiteres an, dass die Übertragung nach Spanien nur eine nachträgliche ist und auf ein Missverständnis der Berichte der einzelnen Schriftsteller zurückzuführen ist. Ausserdem sind solche Berichte wohl nur aus den vorliegenden Quellen direkt herübergenommen worden, so dass es den Anschein gewinnt, als ob der betreffende Abschreiber die Reise selber gemacht hätte. Immerhin kann man zugeben, dass auch Spanien die Höhlenmänner für sich hin und wieder beanspruchen wollte. —

Für die endgültige Entscheidung der Frage, wo die wirkliche Höhle der Siebenschläfer zu finden ist, können die obengenannten arabischen Schriftsteller überhaupt gar nicht herangezogen werden; denn auf Grund derselben kann man nur auf die Frage eine Antwort geben: wohin haben die Araber schon in der frühesten Zeit diese Höhle verlegt? Nur dann könnte und müsste auf Grund der arabischen Überlieferung diese Frage definitiv zu Gunsten der Araber beantwortet werden, wenn angenommen werden könnte, dass die Siebenschläferlegende in der arabischen Literatur entstanden wäre. Dies ist aber direkt ausgeschlossen, obwohl die Araber diese Legende seit Muhammed in ihrem Literaturbestand haben.

4. Goeje's Lokalisierungsversuch.

Die Legende der Zevenslapers van Efeze in: Verslagen en Mededeelingen, Amsterdam 1901, pg. 13—33.

Goeje gab sich in seiner trefflichen Studie unendlich Mühe, die Lokalisierung der Höhle endgültig festzustellen (pg. 13 ss.). Das Resultat seiner Untersuchung ist: Der Schauplatz dieser Legende ist Arabissos in Kataonien (Südkappadokien); denn in der arabischen Tradition wird stets (?) der Name *Absus, Ebsus, Afsus (= Arabissos)* genannt. Dieser Ort, der Geburtsort des Kaisers Mauritius, war früher ein wichtiger Garnisonsplatz zwischen den Moslems und den Rum, der den belangreichen Pass durch den Taurus in die Kommagene beherrschte, bis derselbe (ca. 943) durch Seifeddaula verwüstet wurde und später nur mehr als ein einfaches Dorf unter dem Namen Jarpuz weiter fortbestand. Die Rolle

der ehemals so wichtigen Stadt wurde aber dann für mehrere Jahrhunderte durch das südöstlich gelegene Albistân *(Albostan)* weitergeführt. Dieser Name ist aus Ablastan entstanden, welches die Byzantiner mit *τὰ Πλαστά* geben (Jâqût: *Abolostein* oder *Ablastein;* Edrîsî II, 311, *Ablasta;* Dimaschkî 228: *Balasten;* St. Martin I, 192: *Ablastha-Ablesdan;* Kreuzfahrer: *Plastentia).*

Dieses Arabissos kommt nun bei den arabischen Schriftstellern gewöhnlich nicht unter seinem vollen Namen, sondern in der verkürzten Form vor: *Absus, Afsus* nächst Jarpuz (so Jâqût I, 91, 94, 230; II, 806) und zwar mit dem Zusatz, dass dieses Afsus bei Ablastein oder im Grenzgebiet von Tarsus liege und dass es die Stadt der Höhlenmänner sei (cfr. C. Hausknecht, *Reisen in Kurdistan und Persien* in: Zschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde, Berlin 1882, 344: Arabissos, das heutige Efesus mit seinem grossen Kloster über der angeblichen Grotte der Siebenschläfer). Wo Tabarî (III, 647) von dem Feldzug i. J. 182 (798) spricht, nennt er die Stadt Dafsus *(cfr. französisch: la ville d'Ephèse,* eine Konstruktion, die auch im Syrischen vorkommt und die nach Goeje beweist, dass die Quelle hiezu eine Syrische ist; Ibn Al-Athîr VI, 110: korrigiert in *Afsus).* Aber anderswo (I, 738) benennt er auch die Stadt Ephesus mit diesem Namen *„Dafsus"*, dort nämlich wo er sagt, dass der Apostel Johannes bei Dafsus, dem Ort der Höhlenmänner, aufgefunden wurde. Und doch fügt er auch beim Berichte über jenen Feldzug bei Dafsus noch bei: *Die Stadt der Höhlenmänner.* Diese letztere Stadt kann aber auf Grund der Tatsachen nur Arabissos sein.

So nennt ferner auch Baghawî († 1122) als den Ort der Höhlenmänner die Stadt *Dafsus* mit dem Zusatz, dass in der heidnischen (= christlichen) Zeit dies der Name von *Tarsus* war *(cfr. ʿAlî RF. 550).*

Es ist nach Goeje eben ganz leicht möglich, dass der Name des berühmten Ephesus auf das wenig bekannte Afsus übertragen wurde, da ja beide Namen im Syrisch-Arabischen gleichlauten. Ausserdem haben ja auch alle Schriftsteller, die den Namen der Höhle nicht nennen, doch dieselbe immer (?) im östlichen Kleinasien lokalisiert.

Auch alle Formen von dem mehrfach belegten Châramî (cfr. oben pg. 228 n. 2) zieht Goeje (pg. 23 s.) zur Bekräftigung seiner Ansicht heran, da diese Ortsbezeichnung in der Nähe von Arabissos sich mehrfach nachweisen lässt. Wenn Ibn Chordâdbeh dieses Charama zwischen Ammoria und Nikaea suchen zu müssen glaubt, so widerspricht er hierin allerdings sich selbst.

Den letzten, entscheidenden Beweis will Goeje (pg. 31 s.) aus der Expedition des aegyptischen Sultan Beibars in Kleinasien (675 = A. D. 1276) erbringen. Nach der Feldschlacht in der Ebene von Ablastein lagerte derselbe in Quarjat Rommân (= *Granatapfeldorf*), was aber nichts anderes als die arabische Übersetzung des Armenischen Chorma (*Charama; cfr. Kiepert, Festschrift 144*) ist. Hier, sagen nun Noweirî und andere (*cfr. Kiepert 144 ss., Quatremère, Sultans Mamlouks I, 142 u. 178*), ist der wahre Platz der Höhlenleute und nicht, wie man sonst sagt, im Distrikt Hesbon in Belqâ, d. h. im südöstlichen Palaestina. So Goeje. —

Es ist nur schade, dass Goeje für seine gelehrte Studie bloss die arabische Tradition berücksichtigt hat. Gerade diese Tradition ist aber am wenigsten geeignet, diese Fragen endgültig zu lösen, da hier die Siebenschläferlegende das reinste Potpourri für alle möglichen Motive und Bestandteile geworden. Daraus aber, dass keiner der sonst in der Legende gegebenen Bergnamen auf irgend einen der Berge von Ephesus stimmt, lässt sich noch lange nicht der Schluss ziehen, dass in jener christlichen Tradition die Lokalisierung eine falsche ist. Was hat sich der Legendendichter um die Geographie gekümmert, der ja auch die geschichtlichen Daten wild durcheinander geworfen hat?

5. Clermont-Ganneau's Hypothese.

El-Kahf et la Caverne des sept Dormants, in: *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4e série, tome XXVII (Paris 1899), 564—574. — cfr. Anal. Boll. XIX (1900), 356; Le Strange, *Palestine under the Moslems*, pg. 274, 286, 792; Goeje 19 s.; *Recueil d'Archéologie Orientale* III, 293 ss.

Wie Goeje sich für Arabissos und Umgegend bemühte, hat Clermont-Ganneau, ebenso mit Aufbietung aller Gelehrsamkeit, sich für die Umgegend von Belqâ-ʿAmmân eingelegt. Recht hat auch dieser, aber wieder nur insoferne als er einen gewissen Abschnitt aus der arabischen Tradition, nämlich die syrisch-arabische herausgenommen hat. Gerade der Umstand aber, dass in der Beweisführung dieses letzteren wieder Namen vorkommen, die schon für Goeje Material geliefert hatten, beweist zur Genüge, wie verworren die arabischen Schriftsteller in dieser immerhin nicht unwichtigen Frage waren.

Clermont-Ganneau geht für seine Forschung mehr von dem Namen Er-Raqîm aus und handelt wohl offenbar in dem Glauben, dass die Bewohner der Höhle und Er-Raqîm dieselben sind. Zu dieser Ansicht wurde er wohl dadurch bestimmt, dass auch Muhammed nicht deutlich zu unterscheiden scheint. Hätte nämlich letzterer hier zweierlei auseinandergehalten, so hätte er ja auch wohl eine eigene Geschichte über diese Er-Raqîm gegeben, was aber tatsächlich nicht der Fall ist.

Nach Clermont-Ganneau ist nun der Schauplatz jener merkwürdigen Begebenheit nach Palaestina in die Gegend von ʿAmmân, dem alten Rabbat-Ammon, dem Philadelphia der Seleukiden, zu verlegen, und zwar nach El-Kahf (oder: *Maghâret el-Kahf)*, $4^1/_2$ engl. Meilen südöstlich von ʿAmmân auf der grossen Pilgerstrasse von Mekka nach Damaskus, ein Ort, der nach ihm durch seine Lage, seinen Namen und besonders infolge seiner archaeologischen Merkwürdigkeiten als Totenstadt die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Freilich erhebt sich dagegen sofort die Frage: Konnte Muhammed damals, als er seine Sure diktierte, diesen Platz im Auge haben, den er auf seinen häufigen Reisen in Syrien hätte selbst sehen oder besuchen können? —

Welche Gewährsmänner führt nun Cl.-Gan. an? Nach Istachrî (pg. 64, ed. Goeje), wiederholt bei Abûl-Fida (1273—1331), ist Raqîm *(Er-Raqîm)* an der Grenze der Provinz Belqâ gelegen, wo man jetzt noch in Felsen eingebaute Häuser findet; nach Maqdisî (= *Moqaddasî)* ist dieser

Ort eine Parasange von ʿAmmân entfernt. Gerade bei diesem Gewährsmann täuschte sich Clermont; denn da Moqaddasî hier die Geschichte von jenen „drei Männern" (cfr. oben pg. 31) erzählt, so ist klar, dass zwischen „den Bewohnern der Höhle" und „Er-Raqîm" genau unterschieden wird. Auch Jâqût tritt für ʿAmmân ein. Warum auch nicht? Haben doch die arabischen Schrifsteller so gerne alle möglichen Anekdoten über einen und denselben Gegenstand plan- und kritiklos nebeneinander gestellt und untereinander geworfen. Ibn al-Athîr verlegt diesen Ort zwei Tagreisen nördlich von Karak, auf der Strasse nach Damaskus. Abû Samâ (1023—1268; Brock. I, 317) gibt den Reiseweg des Saladin von Damas nach Karak folgendermassen an: Edh-Dhalîl (= *Ouâd Dhulaîl*), Ez-Zerqâ (= *Qalʿat Zerqa*), ʿAmmân *(el-Balqâ)*, Er-Raqîm, Ez-Zîzâ *(Qalʿat Zîza)*, En-Nuqûb (= ?), El-Laddjûn (= *Laddjûn)*, Adar (?), Er-Rabba, Oûad Karak. — Ûsâma (1095—1188; Brock. I 319s.) verlegt El-Kahf und Er-Raqîm ebenfalls in die Gegend von ʿAmmân.

Seit Schultens hat man diesen Ort auch in Petra in Südpalästina vermutet, weil nach Josephus und nach dem Talmud diese Stadt den Namen *Reqem* getragen haben soll. Derenbourg hat aber diese beiden Namen „Petra-Reqem" getrennt und wollte Er-Raqîm in einem Dorfe Raqîm zwischen Karak und Rabba, einer Festung der Kreuzfahrer in Arabien nicht weit vom Sinaï, erblicken. - Das sind die Gewährsmänner, die Cl.-G. für seine Beweisführung herangezogen hat.

Um nun seine Hypothese so stichhaltig als möglich zu machen, verweist er schliesslich noch auf zwei Grabstätten mit drei, bezw. vier Grabkammern, die in jener Gegend, dem Bezirke einer Totenstadt, aufgefunden wurden. Von denselben gibt er auch photographische Abdrücke, und zwar die beiden Fassaden und den Grundriss der Grabstätten mit ihren Grabkammern (cfr. Brünnow, in: *Mitteilungen und Nachrichten des Palaestinavereins* 1899, pg. 27), und ferner eine genaue Beschreibung jener Örtlichkeiten und jener Grabstätten, von denen eine noch die Spuren eines Kreuzes trägt und dadurch auf christlichen Ursprung hindeutet, die andere jedoch in einem

verfallenen Turm (= Moschee?) noch auf muselmanische Verehrung hinzuweisen scheint.

Diese Annahme würde nach Cl.-G. auch noch manch andere Schwierigkeiten sehr einfach lösen. Ûsâma sagt, dass er an El-Kahf und Er-Raqîm vorbei kam und dort anhielt, um etwas zu beten, und weist nun auch auf einen sehr engen Eingang hin, durch welchen ein Bastard nicht gehen könne. Gerade auf diesen „Schacht" des Ûsâma sich berufend will Cl.-G. nun beweisen, dass Raqîm der Name der verwüsteten Stadt war, deren Trümmer man noch in der Nähe des El-Kahf, der eigentlichen Totenstadt, erkennen könne. Damit wäre ja die Stelle im Qorân, „die Bewohner der Höhle *(el-Kahf)* und er-Raqîm" betreffend, allerdings zur Genüge erklärt, und sogar auch noch die weitere Schwierigkeit behoben, welche das Wort *„Er-Raqîm"* den Gelehrten bisher verursacht hatte. Dieses Wort war ja bisher allen möglichen Erklärungen unterworfen; man verstand darunter bald den „Berg", bald das „Tal", in dem die Höhle lag, bald die „Vaterstadt" der Höhlenmänner, bald den „Namen des Hundes", der sonst „Qitmîr" heisst, bald auch die „Bleitafel" oder „Steintafel", auf der die Geschichte der Jünglinge eingeschrieben war. –

Für jeden Fall spricht sich in den Gewährsmännern, die Cl.-G. herangezogen hat, die syrisch-arabische Tradition oder wenigstens ein Teil derselben aus. Es mag ja vielleicht auch der Fall sein, dass Muhammed bei der Abfassung seines Textes eine ähnliche Tradition vor sich liegen hatte. Dafür würden ja gerade die geographischen Umstände sprechen, da Muhammed diese Legende wohl sicher auf seinen Reisen nach Damaskus gehört und dann später nach dem Gedächtnis niedergeschrieben haben wird. Merkwürdig bleibt dabei, wie übrigens auch für die meisten Prophetenlegenden, wovon der Qorân eine so reiche Fundgrube ist, dass Muhammed sich sehr wenig um eine möglichst eingehende oder auch nur halbwegs kritische Darstellung gekümmert hat. Wenn man z. B. die Legende von den Höhlenmännern bei ihm liest, so möchte es einem fast schwindelig vor den Augen werden, so sehr geht hier alles durcheinander. – Wenn aber auch bei der Sieben-

schläferlegende selbst aus dem Qorân nicht allzu viel entschieden werden kann, so ist doch wohl eine genaue Scheidung zwischen den Höhlenleuten und den Genossen des Er-Raqîm festzuhalten, wenn auch Muhammed über die letzteren nichts angibt. Spätere Tradenten haben auch diese Unterscheidung beibehalten und für diese „Genossen von er-Raqîm" eine eigene Legende gegeben, sei es, dass sie dieselbe irgendwo bereits unter diesem Namen vorgefunden oder dass sie irgend eine andere Legende mindestens mit einem ähnlichen Motiv erst nachträglich damit verbunden haben. Diese andere Legende ist aber offenbar jene, welche von den drei Männern berichtet, die vor dem Regen sich in eine Höhle flüchteten, darin aber durch einen herabfallenden Stein eingeschlossen und erst dann wieder daraus befreit wurden, nachdem jeder die beste Tat aus seinem Leben berichtet hatte (cfr. RF. pg. 546—548; cfr. Tha'labî oben pg. 27 und Qazwînî, Beidhawî oben pg. 31). —

Somit dürfte die gelehrte Studie des Clermont-Ganneau auf einer falschen Voraussetzung beruhen, insoferne er jene Unterscheidung nicht berücksichtigt hat, und somit besagt auch seine Hypothese nichts anderes, als dass sich darin die Auffassung von gewissen Überlieferern ausspricht. Und es ist auch ganz klar, dass die syrisch-arabische Überlieferung diese Stätte irgendwo in ihrem Gebiete suchen wollte, da ja Lokalpatriotismus auch in wissenschaftlichen Fragen ein Wort mitzureden gewohnt ist. Für die Lokalisierung der Siebenschläferlegende ist aber damit nichts gewonnen, aber auch nichts verdorben. Betreffs der Grabstätten aber lässt sich sagen, dass dieselben so, wie sie Clermont-Ganneau beschreibt, gar nichts besonderes an sich haben, sondern nicht anders als alle derartigen Grabstätten beschaffen sind. Die dort nachzuweisende kaminförmige Öffnung deutet übrigens auf einen Luftschacht hin, wie solche in den bisher bekannten Höhlenwohnungen jener Länder häufig zu finden sind.

Der Vollständigkeit wegen soll hier noch auf eine andere Lokalisierung hingewiesen werden, die Stephan von Lusignan anführt. Er berichtet, dass auch in der Stadt Paphos eine Höhle ist, die mit den Siebenschläfern in Verbindung gebracht

wird. Um nun Ephesus als den richtigen Ort aufrecht erhalten zu können, meint Stephan annehmen zu müssen, dass jene Siebenschläfer in Paphos vielleicht einer anderen Gruppe angehören als die Ephesinischen (cfr. J. Hackett, A history of the orthodox Church of Cyprus, London 1901, p. 395; cfr. Delehaye, Légendes Hagiographiques pg. 65).

II. Der „Hund" und der „Hirte" in der Siebenschläferlegende.

Eine ganz eigentümliche Figur taucht besonders in der arabischen Fassung dieser Legende auf, ein Hund als Wächter der in ihrer Höhle schlafenden Jünglinge (Qorân, Sure 18, 17). Wie kommt dieses Tier in diese „heilige Gesellschaft" und noch dazu bei den Arabern, bei welchen ja dasselbe als unrein gilt?

Schon oben (pg. 3) wurde darauf hingewiesen, dass Jacob von Sarug von einem Wächter (S_1 *vigil:* S_2 *angelo)* redet, der von Gott herabgesandt wurde, um die Leiber der Jünglinge zu bewachen. Und fast zur selben Zeit redet der Afrikaner Theodosius bereits von einem Hunde als dem Wächter dieser Schläfer; ja er weiss dafür bereits einen Namen, indem er ihn *Viricanus, Urkanus, Hyrcanus* nennt. Da es wohl nicht möglich ist, diese Texte in Bezug auf ihre Echtheit anzuzweifeln, so geht daraus hervor, dass bereits vor Muhammed dieser merkwürdige Grabwächter als Bestandteil in diese Legende aufgenommen worden war. Woher und wie, das sind Fragen, die sich wohl nie ganz sicher lösen lassen werden, da eben die eigentlichen Siebenschläfertexte dazu keinen Anhaltspunkt geben. Möglich ist es allerdings, dass das Wort *„vigil"* des Jacob von Sarug, der ja gerne die Jünglinge mit einer von Wölfen bedrohten Schafherde vergleicht, ganz konkret gedeutet und daraus einfach ein Hund gemacht wurde.

Der Hund wurde ja auch sonst gerne als Leichenhüter betrachtet und verwendet, hatte sich ja doch merkwürdigerweise in der Mythologie der Glaube herausgebildet, dass der Hund das Symbol der Auferstehung der Seelen und der Auferweckung der Leiber ist (cfr. Sepp, *Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum,* Regensburg 1853, I pg. 268 und Index unter „Hund"). So finden wir auch gerade den

Hund in der Mythologie als treuen Begleiter der Lebendigen und als wachsamen Hüter der Verstorbenen. Mithras hat seinen Hund Sura zur Seite. Bei den Indern begleitet ein Hund den Totenrichter Yama, den Bruder des Dharma, als Führer zur Unterwelt; bei den Römern und Griechen sitzt der Kerberus an der Pforte des Hades. Auch die Leiche des Abel soll sein Schäferhund treu bewacht haben *(Midrasch fol. 11; cfr. Weil, Bibl. Leg. 39)*. Wie häufig finden wir dieses Tier nicht an der Seite von Göttern und Helden, bis es schliesslich als Sternbild am nächtlichen Himmel erscheint *(cfr. Gruppe, Griechische Mythologie, siehe Index unter „Hund" und „Tierfetische" II, pg. 762—808. Preller, Griech. Mythol., unter „Sirios und die Hundstage", Berlin 1860 I², 355—366)*.

Wenn auch sonst die Siebenschläferlegende nicht allzuviele mythologische Einflüsse zeigt, am allerwenigsten vielleicht in ihrer Entstehung, so dürfte doch in der Einführung des „Hundes" in diese Legende ein solcher Einfluss nicht zu verkennen sein, wenn auch derselbe sogar in dem Berichte des Diakonen Theodosius erscheint. Hier ist indes nicht zu vergessen, dass diese Beigabe von Tieren auch in der apocryphen hagiographischen Literatur, besonders den Apostellegenden, eine bedeutende Rolle spielt. Ein Hund redet auf Befehl des Petrus den Simon Magus an *(Petrusakten cp. 10s.)*; ein wilder Esel beschwört in den Thomasakten die Daemonen *(cp. 74)*, während ein Eselsfüllen Johannes als den gottgesandten Propheten preist *(cp. 39)*. Ja, bei diesem Eselsfüllen wird sogar noch gesagt, dass es von Balaam's Eselin abstamme, welche ja wohl Vorbild für alle diese redenden Tiere geworden war. Wer erinnert sich hier nicht an die gehorsamen — Wanzen, die Johannes auf sein Wort hin nicht länger mehr störten (Johannesakten cp. 60). In den Philippus-Akten begleiten, der Sprache mächtig, sogar ein Leopard und ein Ziegenbock den Apostel auf seinen Wanderungen. Ein Ochse erklärt sich in denselben Philippus-Akten bereit, mit seinen Hörnern den Apostel an seinen Widersachern zu rächen. Die interessanteste von diesen Tiergeschichten ist aber wohl die Taufe eines Löwen in den Paulus-Thekla-Akten.

Besonders erinnert ein Zug aus der Jonaslegende (cfr. Tabarî-Zotenberg II, 498; RF. 579, Note 1) an diesen Hund der Siebenschläfer. Als Jonas in das Gebiet von Ninive kam, erfuhr er durch einen Hirten, dass sich die Niniviten wieder nach Jonas, der sie verlassen hatte, sehnten, um sich zu bekehren und so das Strafgericht Gottes wieder abzuwenden. Jonas schickt nun als Vermittler diesen Hirten, damit derselbe die reuigen Niniviten zu ihm ins Gebirge brächte. Den Weg in dasselbe sollte dem Hirten dessen Ziege weisen, während dessen Hund die Gabe der Sprache bekommen sollte, um bei den Niniviten den Hirten als Abgesandten des Propheten zu bezeugen.

So sehen wir eine reiche Tier-Szenerie, womit die Gnostiker die Apostellegenden ausstaffiert haben. Anlass dazu gab ja in Hülle und Fülle die reiche Tiersymbolik des Alten Testamentes, welche bekanntlich auch die vier Evangelisten mit ihren Tiersymbolen versehen hat. Ausserdem trug dazu auch noch der mit den reichsten Tierbildern ausgestattete Talmud bei, so dass man sich bald keinen Heiligen und keinen grossen Mann mehr denken konnte, der nicht irgend ein Tier an seiner Seite gehabt hätte. Daher kommt es wohl auch, dass Tiere in den verschiedensten Heiligenlegenden der späteren Zeit immer eine so grosse Rolle spielen *(cfr. Günter, Legendenstudien, Cöln 1906, pg. 158s.)*.

So mochte es wohl auch kommen, dass, noch bevor die Siebenschläferlegende die jetzige Gestalt bekommen hatte, in der Volkssage bereits ein „Hund" als Wächter der schlafenden Jünglinge galt. Freilich sind die Spuren davon nur mehr bei Theodosius vorhanden, insoferne er mit den Namen der Jünglinge auch noch jenen des Hundes nennt, während Jakob von Sarug entweder von diesem Hunde noch nichts gewusst oder an dieser materiellen Auffassung des Wächters sich gestossen und dafür ein übernatürliches Moment eingeschaltet hat und so von einem aus dem Himmel entsandten „Wächter" redet; in der zweiten Niederschrift dagegen, an der Sarug selbst wohl unschuldig ist, wurde dieser „Wächter" bereits durch einen „Engel" ersetzt. Die übrigen christlichen Texte jedoch

schweigen insgesamt von einem solchen „Wächter" der Jünglinge, für deren Schutz ja durch die Vermauerung des Einganges hinlänglich gesorgt schien.

Muhammed scheint nun diese beiden Momente in seinen Bericht aufgenommen zu haben, als Wächter den „Hund" und dann den „Engel", damit er die Jünglinge nach rechts und links umwende, obwohl er in betreff des letzten Umstandes nur sagt: „Wir kehrten sie nach rechts und links (Sure XVIII, 17)." Die Erklärer haben dann dafür direkt einen Engel genannt.

Man dürfte nun der Wahrheit wohl am nächsten kommen, wenn man annimmt, dass die eigentliche Anschauung über den „Wächter" der schlafenden Jünglinge am unverfälschtesten bei Jakob von Sarug erscheint und dass die Volksanschauung, die zuerst bei Theodosius urkundlich belegt ist, daraus durch ein Missverständnis entstanden ist. Dieses Missverständnis wurde dann von der arabischen Tradition aufgenommen und weiter ausgebildet. Gerade das Wort, das bei den Qorânerklärern immer wieder erscheint, dürfte darauf hinweisen. Dieses Wort *kâli'ohom* (= *ihr Bewacher)* würde sehr gut zu Jakob's *„vigil"* passen; später mag dafür dann gelesen worden sein: *kalibohom* (= *ihr Hund)* oder auch *kalebohom* (= *ihres Hundes Herr;* cfr. Sale, Qorân II, 114). Ja, es wäre ferner nicht unmöglich, dass auch das Wort *„Er-Raqîm"*, für welches unter anderem auch die Bedeutung *„Tafel aus Blei oder Erz"* angenommen wurde, in direkten Zusammenhang mit den Höhlenmännern gebracht werden müsste. Dieses Wort würde sich in diesem Falle auf die „Tafel" beziehen, welche die beiden Sophisten (Jakob von Sarug; die beiden Hofmänner, in den übrigen Texten) am Höhleneingang hinterlegt haben. Wenn Muhammed unter *„den Bewohnern der Höhle* und *Er-Raqîm"* nicht eine doppelte Sorte von „Bewohnern" versteht, wie einige Erklärer angenommen haben, sondern damit nur die Höhlenjünglinge im Auge hat, dann würde dieses Wort *Er-Raqîm* wirklich sehr einfach mit *„Tafel" (Pihan: raqama = notieren;* Koch 101) erklärt werden. Noch viel einfacher wäre nach anderen die Deutung: *Er-Raqîm = der Hund.* Auch auf jene Säule mag sich dieses Wort vielleicht beziehen, die der christliche König nach einigen arabischen Texten (Cabinet

pg. 60) an der Stätte der Siebenschläferlegende nach ihrem zweiten Entschlafen hatte anbringen lassen. Freilich redet Muhammed hier direkt von einer Moschee. — Es lässt sich ja auch leicht annehmen, dass im Volksglauben nicht bloss die Jünglinge, sondern auch die Höhle, in der sie geschlafen, später Gegenstand der Verehrung wurden und damit auch die Tafel, die ja deren Geschichte enthielt und bei ihrem Wiedererwachen den Identitätsbeweis vermittelte. Damit soll allerdings nicht gesagt werden, dass man infolgedessen die Höhle wie auch jene Tafel wirklich noch nachweisen könnte. Man hat sich hier nur auf den Standpunkt der Legende zu stellen, die für sich selbst mitsamt der Höhle und der Tafel auch trotzdem noch dem Bereiche der frommen Dichtungen angehören mag.

Somit würde der „Hund" und auch die doppelte Auffassung der „Genossen der Höhle und Er-Raqîm" auf ein missverstandenes Wort zurückgehen, das man später absichtlich oder unabsichtlich falsch gelesen haben mag. Auch aus dem Folgenden wird noch hervorgehen, zu welchen Deutungen und sogar Missdeutungen noch manches andere Wort Anlass gegeben hat.

War nun aber der „Hund" einmal in die Siebenschläferlegende aufgenommen, so machten sich auch schon die verschiedensten Erklärer daran, diesem interessanten Tier seine Geschichte zu geben und dasselbe bis ins einzelnste zu beschreiben, gerade so wie es bei allen Tieren des Talmud und dann in den sogenannten Biblischen Legenden der Fall war (Balaam's Esel, Widder des Abraham, Salich's Kamel, Stab Moses; *cfr. Weil, Biblische Legenden 56; 149s.).* Muhammed hatte ja auch hier wieder der ausschmückenden und ergänzenden Phantasie den weitesten Spielraum gelassen, da er von diesem Hund nichts anderes sagte, als dass *„er mit ausgestreckten Füssen an der Schwelle lag" (Sur. 18, 17).* Er wollte eben nur von einem „Wächter" reden, der nach seiner Darstellung wohl auch notwendig war, da er ja von einer Einmauerung im Gegensatze zu den meisten übrigen Texten nichts weiss (cfr. Zusammenstellung oben pg. 100).

Der Name des Hundes ist nun gewöhnlich *Qitmîr (Qatmîr,*

Qotmîr, Qotaifîr-Qotaimîr; cfr. Goeje 19 und Wiener Zschr. VII, 172). Und zwar soll dieses Wort nach Clermont-Ganneau *(l. c. pg. 567; Recueil d'archéologie orientale III, 295 n. 3)* aus *Qimtîr-Kimitîr[in]-Kim'tîr[in]* (= κοιμητήριον) entstanden sein, ein Wort, das ja in der Legendensprache ein ganz gewöhnliches ist. Oben wurde darauf hingewiesen, dass er-Raqîm die „Tafel" bezeichnen kann, die über der „Schlafstätte" *(κοιμητήριον-Qimtîr)* der Jünglinge angebracht wurde, und dass ferner aus dem „Wächter" später der „Hund" entstanden zu sein scheint. Wohl durch ein neues Missverständnis wurde nun aus dieser „Schlafstätte" *(Qimtîr)* in der Folge der Name des Hundes Qitmîr. Eine derartige Metathesis der Konsonanten widerspricht ja dem syro-arabischen Vokabular nicht im mindesten; ein Beleg dafür scheint auch der im Persischen überlieferte Name *Kratim-Cratin* zu sein (cfr. Chardin II, 301), wozu ferner der Name *Catnier* (Cabinet des Fées, pg. 39) zu gehören scheint. Jenes Wort κοιμητήριον war in den arabischen Dialekten auserdem wohl ziemlich unbekannt, während der Stamm *qat'ama (= beissen, mit den Zähnen erfassen)* ganz geläufig war.

Andere Namen des Hundes müssen wohl auf eigene Erfindung der betreffenden Überlieferer zurückgeführt werden *(Rajjân* bei ʿAlî; *Chamrâ', Tâgnâ* cfr. RF. 554).

Gildemeister, der Herausgeber des Theodosius, meint, dass der bei Theodosius gegebene Name *„Viricanus"* aus *„Raqîm"* entstanden sei. Ferner will Koch (pg. 64 und 101) diesen Namen *„Viricanus"* mit *„Hyrcanus"* erklären und verweist dabei auf die im Altertum allgemein bekannten Hyrcanischen Hunde. Freilich bekommt er selbst wieder seine Bedenken gegen diese Erklärung, da der Ausdruck *„et catulus Viricanus"* betreffs des *„Viricanus"* wohl eher auf einen Eigennamen als auf ein Appellativum hinweist. An einer anderen Stelle (pg. 131) glaubt er in *„er-Raqîm"* den ursprünglichen, in *„Qitmîr"* dagegen den seit ʿAlî belegten Namen des Hundes erkennen zu müssen. Diese Vermutung mag vielleicht nicht ganz falsch sein, wie es auch gar nicht ausgeschlossen sein dürfte, dass sogar das *„catulus"* und auch das *„Viricanus"* bei Theodosius Anlass zu allen möglichen Missverständnissen gegeben hat. Die Kopisten

haben sich eben bei dunklen Wörtern im allgemeinen nicht besonders bemüht, das Richtige herauszubringen, sondern haben, von ihrer Phantasie geleitet, gerne an bekannteres angeknüpft und dann irgend eine neue Form oder Bedeutung eines unverständlichen Wortes sich geschaffen. Deshalb bieten auch gerade die Eigennamen in den Legenden, besonders aber in denen, die durch eine orientalische Sprache gegangen sind, so viele und oft so unlösbare Schwierigkeiten.

Guidi (pg. 404; SA 64 n. 2) liess sich zur Erklärung dieses Hundes noch durch ein Bild aus der Apocalypse des hl. Johannes (Apoc. 5) bestechen. Dieses Bild stellt den Erlöser dar, wie er von den Ältesten umgeben ist, das Buch mit den sieben Siegeln zu seiner Rechten, das nur von dem Lamme geöffnet werden konnte. Dabei erinnerte sich Guidi wohl zu sehr an die ziemlich moderne Darstellung von diesem Buche mit dem darüberliegenden Lamme. Freilich wurde er zu dieser Erklärung, die er indes selbst wieder fallen liess, durch die Verteilung der sechs Jünglinge zur Rechten und Linken des königlichen Thrones geführt, wie sie in mehreren Texten zu finden ist (cfr. oben Zusammenstellung pg. 95). Vielleicht hätte ihm diese ja ganz sinnreiche Deutung auch noch weiter gefallen, wenn nicht Theodosius den Hund ausdrücklich genannt hätte.

Dieser Hund, der wohl allgemeines Interesse erweckte, musste nun auch genau beschrieben werden. So wird denn auch in mehreren Texten *(Al-Kisâî in der Münchener und Wiener Handschrift RF. 522; ʿAlî RF. 554, der alle möglichen Gewährsmänner zitiert)* eine genaue Beschreibung davon gegeben; es wird dabei die Farbe weder der Augen noch des Schwanzes vergessen. Freilich scheint hier jeder Berichterstatter die Farbe seines eigenen Schosshündchens auf jenen Hund übertragen zu haben, so dass man am Ende trotzdem nicht weiss, ob er weiss, rot oder gefleckt war.

Es scheint, dass verschiedene Überlieferer der arabischen Siebenschläferlegende trotz alledem noch ihre Bedenken gegen jenen Hund hatten, der in diese fromme Gesellschaft geraten. Offenbar haben sie sich die Frage vorgelegt, wie dies möglich gewesen sei, da sie in diesem Tier wohl weniger den Wächter,

als vielmehr deren Begleiter erblickten. Diese Schwierigkeit hat nun wohl dazu Anlass gegeben, dass man auch noch einen Hirten als den Eigentümer dieses Hundes einführte. Nur ein einziger arabischer Text, jener des Ben Amîr (RF. 559), will wissen, dass dieser Hund den Jünglingen selbst und zwar als ihr Jagdhund gehört hatte. Nach den übrigen gehörte er jedoch einem Hirten an, dem die Jünglinge auf ihrer Flucht begegneten und der ihnen gleichsam als ortskundiger Bergführer dienen sollte. In den Legenden werden eben gerne Unwahrscheinlichkeiten gehoben und Lücken ausgefüllt, und da haben dann die verschiedenen Bearbeiter oft ganz abenteuerliche Einfälle.

So scheint auch hier ein arabischer Bearbeiter der Legende diese neue Persönlichkeit des Hirten eingeführt zu haben, zunächst um doch die Herkunft des Hundes, der seinen Platz in der Legende schon längst vorher gefunden haben mochte, wenigstens einigermassen verständlich zu machen, dann aber auch, um den armen Flüchtlingen im Gebirge einen Wegweiser zu geben. Ausserdem mag die Einführung dieses Hirten auch noch durch jene Stelle in der Legende mitveranlasst worden sein, die da besagt, dass der Schaffner der Jünglinge jedesmal bei seinem Gang in die Stadt die Kleider eines Armen (Bettlers) anzog, um in der feindlich gesinnten Stadt nicht erkannt zu werden. So mag man für diese Kleider, die nun doch einmal vorhanden sein mussten, auch eine Persönlichkeit eingeführt haben, wofür sich ja ein Hirte ganz gut eignen mochte. Ja, einige Texte, so der Fundgrubentext, der Wienertext des Al-Kisâî (RF. 539) und der des Alî (RF. 556), lassen den Schaffner vor seinem Gange in die Stadt nach dem Wiedererwachen ausdrücklich die Kleider mit jenem Hirten tauschen, da er sich wegen allzu grosser Zaghaftigkeit zu diesem schweren Gang nicht geeignet erwies. Nur der Münchenertext, der hier sehr kürzt und das Moment der Wiederkennung durch den Urahnen vollständig übergeht, lässt direkt den Hirten in die Stadt senden. — Offenbar hat zur Einführung der Hirten auch die Qorânstelle (4, 101) beigetragen: *„Wer auswandert in Allah's Weg, wird auf der Erde manche Zuflucht und Hilfsmittel finden“* (cfr. Sur. 22, 57).

Es wäre schliesslich auch nicht unmöglich, dass dieser Hirte infolge eines Missverständnisses aus dem Besitzer des Berges, in welchem sich die Höhle befand, entstanden wäre; dieser nannte ja eine Herde sein eigen, für welche er durch seine Knechte an der Höhle eine Hürde bauen lassen wollte und wodurch er Anlass zur Öffnung derselben geworden ist. Einige Texte, wie der Münchener (RF. 536 s.), der von Tabarî (II. Text; RF. 582) und die dritte Darstellung des Tha'labî (Munabbih, RF. 560) lassen an die Stelle des Bergbesitzers direkt einen neuen Hirten treten, der in jene Höhle eintritt, um sich vor dem Regen zu schützen, und der dann den Höhleneingang vollends öffnet.

Koch meint zwar (pg. 133 s.), dass hier eine zweite Sage, nach welcher Landleute sich vor dem Regen in eine Höhle flüchten und dann dabei in derselben irgend eine merkwürdige Entdeckung machen, mitgewirkt und zur Einführung des Hirten Anlass gegeben habe. Es wären demnach zwei getrennte Sagen hier mit einander vermengt worden. Diese Vermengung kann auch tatsächlich bei einigen Überlieferern angenommen werden; doch ist der Hirte daraus wohl kaum entstanden. Wenn man auch hier wieder aus der Jonaslegende einen Schluss ziehen darf, so scheint man die Leute, die sich irgendwie ins Gebirge zurückzogen, gerne auf einen Hirten (später wohl auf einen Jäger) stossen zu lassen; wer würde auch wohl sonst auf den einsamen Gebirgspfaden oder in solchen Tälern zu treffen sein? Dasselbe Motiv, dass Flüchtlinge bei ihrer Flucht auf Hirten stossen, ist auch sonst Gemeingut der verschiedensten Legenden und Sagen wie auch der frühesten Romane in allen Literaturen gewesen. —

Dadurch aber, dass in die Legende ein Hirte eingeführt wurde, der das ganze spätere Los mit den geflüchteten Jünglingen teilt, ergab sich für die Zahl in der Legende selbst alsbald eine Schwierigkeit. Es scheint, dass man im allgemeinen so ziemlich überall an der Siebenzahl, die ohnehin einen heiligen Charakter hatte, festgehalten hat. Mit dem Hirten wären es nun aber acht geworden. Wenn auch diese letztere Zahl da und dort erscheint, ja selbst auch noch höhere Zahlen, so muss

man doch sagen, dass die Siebenzahl stets den Vorrang hatte. Um diese nun nicht zu überschreiten, ist entweder der Name eines der Jünglinge durch den des Hirten ersetzt worden, oder man hat dem Hirten einfach nur den Namen eines der Jünglinge gegeben. Daher kommt es wohl auch, dass manche Überlieferer (cfr. oben pg. 94 s.; Al-Kisâî, Thaʿlabî, Zamachscharî) anfangs nur sechs Jünglinge annehmen, die auf beiden Seiten des Thrones aufgestellt sind, zu denen dann später als der siebente der Hirte tritt.

Die Namen des Hirten wechseln wieder ziemlich stark: *Qitlâis - Qutlâis* (Al-Kisâî - Wiener RF. 522), *Saqatlîs - Safatlîs* (Al - Kisâî - Münchener RF. 522), *Antoninos* (Tabarî RF. 577), *Habil* (Fundgrubentext 366), *Kefschetiusch* (Cabinet des Fées 38). In mehreren Texten (Al-Kisâîgruppe; ʿAlîtext, Ibn Ishâq, der dieses Moment aus einer anderen Tradition erst einschaltet; Tabarî I) wird ferner erzählt, wie auch dieser Hirte in seinem einsamen Hirtenleben sich über die wahre Religion klar geworden war; somit passte er denn auch in diese fromme Gesellschaft, deren weitere Schicksale er nunmehr teilen sollte.

Der Hund wird von jetzt ab ein Wundertier. Die Jünglinge hatten sich lange genug geweigert, denselben in ihre Gesellschaft aufzunehmen, da sie fürchteten, sie möchten durch sein Bellen verraten werden. Deshalb suchten sie ihn durch wiederholte Steinwürfe zu vertreiben und warfen ihm auch nach mehreren Texten drei Beine ab (Cabinet des Fées, pg. 39 und ähnlich Saʿdi-Gullistan, cfr. oben pg. 34; cfr. Fundgruben pg. 366, nach welchem der Hund bloss ein Bein verliert).

Da bekommt nun dieser Hund die Sprache (nach dem Wienertext RF. 522 entströmen sogar Tränen seinen Augen), um Mitleid und Aufnahme in ihre Gesellschaft zu erflehen, nachdem auch er wie sein Herr schon seit 40 Jahren (Fundgruben 12, pg. 366) Gott gedient habe. Sein Herr weiss ihn ebenfalls noch besonders zu empfehlen, indem er auf drei hervorragende Eigenschaften dieses Tieres hinweisen kann: „Er wird in eurer Gesellschaft nie bellen; wenn ein Mensch oder ein Tier euch angreifen will, wird er dieselben abweisen (wie er tatsächlich bald darauf an einem herankommenden Löwen beweist); er wird

vor allem, wie bisher mit mir, so jetzt mit euch das Gebet verrichten."

So eigentümlich dieser Zusatz auch scheinen mag, so steht er doch nicht ohne Vorbild da; denn unwillkürlich erinnert er an die Eselin des Balaam *(IV. Mos. 22, 21—30)*. Als diese Eselin wegen des im Wege stehenden Engels des Herrn dreimal ausweichen wollte, schlug sie der Wahrsager. Da öffnete Gott den Mund der Eselin und sie sprach: *„Was habe ich dir getan, was schlägst du mich, siehe, nun schon zum drittenmal? . . . . Bin ich nicht ein Tier, worauf du immer geritten bist bis auf diesen Tag?" (cfr. Tabari-Zotenberg I, 399)*. Auch in den Adamslegenden *(Weil, Bibl. Leg. 40)* wird berichtet, dass Adam beim Pflügen durch einen redenden Ochsen an seine eigene Widerspenstigkeit gegen Gott erinnert wurde, worauf allen Tieren auf das Gebet Adams hin von Gott die Sprache entzogen wurde.

So wird denn dieser Hund von den Jünglingen nun als der Achte von ihnen angenommen, damit er sie dauernd beschütze. Und als sie entschlafen, da entschläft auch das Hündlein; der arglose Legendendichter vergisst hiebei ganz darauf zu sagen, wie man sich denn dieses Bewachen vorzustellen habe. Nur ein Text, der im Cabinet des Fées (pg. 44 ss.), weist diesem schlafenden Wächter noch seine besondere Rolle an. So oft Daqjanus vor der Höhle der Jünglinge erscheint, um seinen unbefriedigten Rachedurst neu zu beleben oder um die schweigenden Jünglinge zu verhöhnen, muss der Hund im Schlafe durch göttliche Zulassung dem Wüterich die Strafe des Himmels androhen.

Die letzte Stufe in der Entwicklung der Geschichte dieses Hundes ist dessen Aufnahme in den Himmel. Allerdings schweigen darüber die einzelnen Texte, da mehrere derselben den Hund nach dem Erwachen der Jünglinge nicht mehr berücksichtigen. Nur der Fundgrubentext (pg. 370) und jener in Cabinet des Fées (pg. 51) lassen den Hund direkt erwachen; der letztere Text sagt ausserdem, dass der Hund nach seinem Erwachen von allen seinen Wunden geheilt war. Ebenso gibt auch nur der erste Text am Schluss noch an (pg. 380), dass jener

Hund mit anderen Tieren in das Paradies aufgenommen wurde. Diese Tiere sind nach jüdisch-arabischer Tradition: „das Pferd St. Georgs, der Esel Christi, das Kamel Muhammeds, der Widder Abrahams, der Walfisch des Jonas, Salomons Ameise, Ismaels Widder, der Kukuk (Wiedehopf) der Balqis, der Esel der Königin von Saba Aazis, das Kamel des Salich, der Ochse des Moses." In dieser merkwürdigen Apotheose spricht sich eine Anschauung aus, die auch in der Avesta vertreten ist; auch dort wird ein Hund in das Paradies aufgenommen; Rama verzichtet auf seine eigene Aufnahme in den Himmel, wenn sein Hund ausgeschlossen bleiben sollte. Auch bei Abuherrira's Katze weiss die Sage von einer solchen Apotheose zu berichten (Sa'di's Rosengarten: in: Olearius, Persian. Rosental 1564, Buch 3, Hist. 22, pg. 80s.; cfr. Goethe, oben pg. 27 und Rückert, oben pg. 35).

III. Der sog. Al-Kisâîtext.

Eines der interessantesten Kapitel in der Forschung über die Siebenschläferlegende bietet ohne Zweifel jener Text in der arabischen Überlieferung, der oben (pg. 23 nr. 14) als der sog. Al-Kisâîtext bezeichnet wurde und der aus je einer Handschrift der Münchener (= *M*) und der Wiener Bibliothek (= *W*), im Fundgrubentext (= *F*) und im Cabinet des Fées (= *C*) im Drucke vorliegt. So mannigfaltige Verschiedenheiten diese vier Texte auch aufweisen, so ersieht man doch sofort, dass sie alle miteinander verwandt sind und auf eine ältere Vorlage hinweisen; allerdings zeigt jeder eine eigene Gestaltung, die wohl nur das Werk des betreffenden Abschreibers ist; derselbe hat sich eben bestrebt, diesen Roman so pikant als möglich auszustatten.

Wie alt nun diese Textgestalt der Al-Kisâîgruppe ist, lässt sich wohl nie mit Sicherheit bestimmen, da es sich auch kaum beweisen lässt, dass dieselbe das Werk des Al-Kisâî ist, jenes Verfassers von Prophetenlegenden, der, wie gewöhnlich angenommen wird, zu Anfang des V. Jhs. der Hedschra (ca. 1020) geschrieben hat. Da jedoch diese Darstellung viele Ähnlichkeit mit der Anlage der Erzählungen aus *1001 Nacht*

hat, so darf sie wohl auch damit in Zusammenhang, ja vielleicht sogar in Abhängigkeit gebracht werden. Dies scheint auch noch aus dem Umstande hervorzugehen, dass diese Legende hin und wieder zusammen mit orientalischen Märchen erscheint, wie es im Cabinet des Fées der Fall ist; denn sie wäre von Caylus in diese Sammlung wohl nicht aufgenommen worden, wenn er sie nicht in seinen Vorlagen, die sicher persisch waren, in ähnlicher Umgebung vorgefunden hätte. Koch vermutet (pg. 150), dass diese Textgestalt im XV. Jh. entstanden ist, indem er die Redaktion nach Persien verlegt und unter Daqjanus den Eroberer Timur (1333—1405) erblicken zu müssen glaubt, der ebenfalls einem Hirtenvolke entsprossen sein soll und dessen Geschichte allerdings manche Ähnlichkeit mit der des Daqjanus in dieser Legende aufweist.

Es kann kaum bestritten werden, dass uns jetzt diese Darstellung der Legende nicht bloss in einer arabischen Bearbeitung, sondern auch in einer persischen Überarbeitung vorliegt. Das beweist der Umstand, dass als Heimat des Daqjanus die Gegend von Fars (Persien, so F; C: Altpersien) genannt wird, vor allem aber der weitere Umstand, dass man darin Nachklänge oder Anklänge an das grosse persische Nationalepos, das Schâhnâme, unschwer erkennen kann. FC stammen wohl sicher nur aus dem Persischen, während MW auf rein arabische Überlieferung zurückzugehen scheinen. Es haben sich ja auch die Araber schon sehr frühe die Sagenstoffe des alten Persien zu eigen gemacht, wie vor allem die Chronik des Tabarî *(cfr. Tabari-Zotenberg Bd. I, II, allerdings die persische Übersetzung dieser Chronik)* beweist, in welcher neben den Prophetenlegenden auch die Stoffe aus den persischen Sagenkreisen sehr ausführlich behandelt werden. In beiden Fällen ist die Siebenschläferlegende zu einem Roman ausgestaltet worden, zu dem die christliche Legende nur den Rahmen geliefert hatte. In diesen Rahmen sind nun alle möglichen Bestandteile zu einem buntschillernden Gemälde hineinverwoben; ja man möchte fast sagen, dass sich um diese Legende die bekanntesten Stoffe der damaligen Sagenwelt gruppiert haben.

1. Vorgeschichte des Daqjanus.

Den Mittelpunkt des Ganzen bildet der König Daqjanus, in dem Nimrod, Dschemschid, Nabuchodonosor und Alexander der Grosse wieder erstehen. Wer dieser König Daqjanus wirklich war, darüber schweigt allerdings die Geschichte; dafür weiss aber die Legende um so mehr über ihn zu berichten.

Die beiden persischen Bearbeitungen (CF) beginnen unmittelbar mit Daqjanus, während die beiden arabischen (MW) eine Einleitung vorausschicken. W scheint dazu eine Vorlage gehabt zu haben, die deutlich auf den ʿAlî-Text, überliefert von Thaʿlabî (RF. 550—559), hinweist, insoferne bei beiden die Geschichte der Höhlenmänner einem ziemlich aufdringlichen Fragesteller erzählt wird.

Wenn nicht alles täuscht, so dürfte dieser ʿAlî-Text (= A) wohl ziemlich sicher jene Form der Legende darstellen, die den Rahmen für den Al-Kisâîtext geliefert hat. Und zwar deckt sich A am meisten mit M. A gibt nur die eigentliche Legende ohne die Vorgeschichte des Daqjanus, von dem nur gesagt wird, dass er ein Perser war und den Tod des Königs der Rumi benützte, um dessen Land und Stadt zu erobern. Die verschiedenen Beschreibungen, die mit der des Schlosses und der Krone beginnen, sind sehr ausführlich und es werden dabei neben den diesbezüglichen Qorânversen alle möglichen Gewährsmänner zitiert; freilich sind sie alle, wohl ähnlich wie im Texte des Ibn Ishâq, erst nachträglich in den Text eingefügt worden; aber es dürften wohl die meisten Traditionen für die einzelnen strittigen Punkte hier kurz zusammengestellt sein.

Der Text in M dagegen beginnt mit der Darstellung des Abfalles der Söhne Israels von Gott, ähnlich wie die christliche Legende *(cfr. Text des Ibn Ishâq)*. Dieser M-Text hat übrigens noch die weitere Eigentümlichkeit, dass er das Ganze in drei Teile zerlegt: 1. *von den Höhlenleuten und von Daqjanûs, nach Ben Munabbih*; 2. *von dem Untergang des Daqjanus und seinen Leuten, nach Kaʿb al-Aehbâr*; 3. *von den „Drei Männern" und der Auferweckung der Höhlenleute, nach W. b. Munabbih (cfr. oben pg. 21s.)*. Weiter bemerkt er, dass Daqjanus, der von

Gott zum Vollzug seiner Rache an dem abtrünnigen Volke Israel erwählt worden war, aus der Nachkommenschaft des Bucht Nasar (= *Nebukadnezar)* stammte. Ähnlich lässt ihn auch F aus dem Stamme der Söhne Israels in dem Lande Fars entspringen.

Dieser Daqjanus war nun in seiner Jugend (FC: dreissig Jahre lang) ein Schafhirte; M macht ihn für später sogar noch zu einem Wegelagerer. Diese merkwürdige Feststellung findet ihre Erklärung in dem Umstande, dass man in den alten Heldensagen den Königen gerne diese Lebensstellung in der Jugend gab, weil ja die Völker ursprünglich Hirtenvölker waren (cfr. Moses, David, Saul etc.). Damit wird die betreffende Sage auch äusserlich in graue Vorzeit entrückt. —

Auf eine merkwürdige Überlieferung über Nabuchodonosor mag hier hingewiesen werden, die Tabarî-Zotenberg (I, 588 ad pg. 503) kurz berichtet. Nach einigen Manusskripten *(BEIK)* soll dieser persischen Ursprungs gewesen sein, und zwar ein Nachkomme des Guderz. In seiner Jugend lebte er in grosser Armut. Als er einst krank wurde, fand er durch einen Israeliten Heilung, der durch einen Traum nach Babylon geführt worden war und der in den alten Schriften gefunden haben soll, dass sein Volk durch einen Mann aus Babylon umkommen werde. Bevor dieser Jude jene Stadt wieder verliess, soll er sich schriftlich von Nabuchodonosor Schonung versprechen haben lassen, wenn letzterer einmal König werden sollte. —

Auf der Suche nach einem verirrten Schaf (M auf einem Ritte) fand nun Daqjanus in einer Höhle einmal eine Tafel mit einer für ihn unverständlichen Inschrift (M drei Zeilen in syrischer Schrift; CF vier Zeilen; nach F allein war er des Lesens unkundig). Nach FC war das gesuchte Schaf halb in jene Höhle gesunken, nach W fand er diese Tafel in der Wölbung einer zufällig entdeckten Höhle; jene Wölbung musste er jedoch erst mit seinem Stabe ausbrechen. - Nun ging Daqjanus zu allen möglichen Gelehrten, um sich die Inschrift deuten zu lassen. Nach M begab er sich zunächst nach Fars, dann nach Karman, wo schliesslich ein alter Mann ihm diese Zeichen

deutete; in W besorgt dies ein Mönch auf dem Berge Al-Barhassa (?), in FC ein alter Mann in Kaissaria (C in Aegypten), der 300 Jahre zählte. Diese Inschrift wies indes auf einen verborgenen Schatz hin, den der Finder dieser Tafel heben sollte, der aber (nach CFM) denselben für sein späteres Leben zum Urheber seines eigenen und fremden Unglücks machen würde. Der Greis will ihm nun den Ort des Schatzes verraten, vorausgesetzt, dass Daqjanus ihm den gebührenden Anteil daran gebe (W ein Zehntel; CF wie Brüder wollen wir teilen). Freilich vergisst Daqjanus angesichts des funkelnden Goldes auf seine Eide und räumt seinen Partner und Zeugen kurzerhand aus dem Wege.

F und besonders C, der ja direkt belehrende Zwecke verfolgt, geben ganz nach Art von 1001 Nacht eine ausführliche Beschreibung dieser unterirdischen Schatzkammer. Zwei Tore (C nur eines) führen zu einer grossen Höhle hinab, in der sich ein Palast mit sieben Türen zu sieben Kammern befindet; in diesen Kammern sind noch nie gesehene Reichtümer an fabelhaften Waffenrüstungen, Pferdeharnischen, Gold- und Silberbarren, gemünztes Gold und die seltensten Edelsteine aufgehäuft und zwar getrennt in den verschiedenen Gemächern. Während Daqjanus den Greis in MW kurzerhand tötet, verhandelt in F und besonders in C derselbe mit ihm und will, um sein Leben zu retten, sich zuerst mit der Hälfte des Schatzes begnügen, dann mit einem Viertel, schliesslich mit dem Inhalt einer einzigen Kammer. Auf die Edelsteine, als den kostbarsten Teil des ganzen Schatzes, will er gerne verzichten; ebenso auch auf das gemünzte Gold, das ja dem Daqjanus zur Beschaffung einer Wache dienen könne; in gleicher Weise auf die Gold- und Silberstangen, deren Wegschaffen dem Greise nur Schwierigkeiten verursachen würde; weiter auch auf die Waffenrüstungen, die für seinen alten Körper doch nur zu schwer sein würden. Schliesslich einigen sich beide auf die Schwerter; Daqjanus reicht ihm auch eines, freilich nur um ihm damit den Kopf abzuschlagen, obwohl der Greis angesichts des Todes schliesslich auf alles verzichtet hätte. Der ihm die Schatzhöhle gezeigt, fand nun in dieser Höhle sein Grab. —

Es ist wohl kaum wahrscheinlich, dass der Verfasser für diese Beschreibung der Schatzkammer eine bestimmte Vorlage hatte; er hat sich hier wohl nur von der mit den orientalischen Märchenerzählungen durchtränkten Phantasie leiten lassen. Doch mag er sich an derartige Erzählungen von Schatzkammern, wie an Herodot's Bericht vom Schatze des Rhampsinit, erinnert haben (Herodot II, 121; cfr. ZDMG 42, 1888 68ss.), vielleicht auch an das ebenfalls aus Herodot (I, 187) bekannte Grabmal der Nitokris mit der bekannten Aufschrift: „Wenn einer von den Königen Babylons. so nach mir kommen, in grosser Geldnot ist, so soll er dieses Grabmal öffnen und sich so viel Geld daraus nehmen, als er verlanget." Darius ist dieser Einladung gefolgt, allerdings zur grössten Beschämung seiner Goldgier. —

Zu der Entdeckung des Schatzes auf Grund einer geheimnisvollen Inschrift mag aber der Kompilator hier direkt durch die verwandte Erzählung im Leben des Aesop (cp. XX) veranlasst worden sein (cfr. *Alfr. Eberhard, Fabulae Romanenses graece conscriptae, Lpz. 1877, pg. 275s.* Zur Literatur siehe *Krumbacher, Byz. Lit.* II², 897 s.).

Als einst Aesop mit Xanthus zwischen Gräbern spazieren ging, erblickte er eine merkwürdige Tafel, auf welcher folgende Buchstaben eingegraben waren: $\overline{\alpha}$. $\overline{\beta}$. $\overline{\delta}$. $\overline{\sigma}$. $\overline{\varepsilon}$. $\overline{\vartheta}$. $\overline{\chi}$. Aesop mass nun vier Schritte von dem Fundorte ausgehend ab, grub dann an jener Stelle nach und entdeckte einen verborgenen Schatz. Hierauf erklärte er seinem erstaunten Herrn, der ihm dafür die Freiheit und die Hälfte des Schatzes in Aussicht stellte, die rätselhafte Inschrift: *ἀποβὰς βήματα* $\overline{\delta}$ *(= τέσσαρα) ὀρύξας εὑρήσεις θησαυρὸν χρυσίον.* Nach geschehener Aufklärung musste Aesop allerdings wahrnehmen, dass jenes Versprechen seines Herrn unerfüllbar wäre; dafür bedauerte er aber nun, seinem Herrn den gefundenen Schatz überhaupt nicht aushändigen zu können, weil derselbe dem König der Byzantiner gehöre, wie die Inschrift besage: *ἀπόδος βασιλεῖ Διονυσίῳ ὃν εὗρες θησαυρὸν χρυσίον.* Xanthus will ihm jetzt die Hälfte überlassen, und zwar als Schweigegeld. Doch Aesop bestreitet ihm das Recht, über den Schatz zu verfügen, weil die Zeichen weiter enthalten: *ἀνελόμενοι βαδίσαντες διέλεσθε ὃν εὕρετε θησαυρὸν χρυσίον.*

Xanthus will nun zu Hause den Schatz mit Aesop teilen. Doch wohl mit Grund die Geschwätzigkeit seines Dieners befürchtend, lässt er denselben in den Kerker werfen. Indes wird Aesop, der in dieser Strafe die wahre Bedeutung der Versprechen eines Philosophen (Sophisten) erkennt, dass nämlich die von solchen Leuten versprochene Freiheit erst recht in Fesseln bestehe, wieder aus dem Gefängnis befreit, so dass sein Herr wirklich recht hat, wenn er sagt, dass er seinem Diener die Freiheit wieder schenken werde.

Es ist wohl kaum zu leugnen, dass diese im Altertum so beliebte Vita Aesopi einen Einfluss auf die Erzählung vom gefundenen Schatz in dieser Legende ausgeübt hat, wenn dies vielleicht auch nur indirekt geschehen sein mag, insoferne sie mindestens das Motiv der rätselhaften Inschrift für alle derartigen Schatzsagen geliefert haben mag. Ein ähnliches Motiv findet sich auch noch in dem Romane *Babyloniaca* des Jamblichus (cfr. *Rhode*, *Roman* 394^2, 367^1): Rhodanes entdeckt auf einer Wiese, durch ein Monument belehrt, einen verborgenen Schatz (cfr. Schatzsagen, in: *Benfey Pantschatantra I*, Lpz. 1859, 97 s.: Schätze, die für spätere Zeiten der Not verborgen werden). —

Daqjanus ist also im Besitz des Schatzes, der ihm zum bösen Daemon werden sollte. C beschreibt nun ziemlich ausführlich, wie Daqjanus diesen Schatz allmählich in sein Haus fortschaffte; F deutet dies nur kurz mit den Worten an, dass er denselben allmählich in sein Haus brachte, während MW ihn sofort in dessen vollen Besitz gelangen lassen. Vor allem musste nun Daqjanus gewahren, dass er sich ohne alle Lebensmittel in dieser Höhle befände, seiner Ansicht nach durch die Schuld jenes arglistigen Greises, der ihn absichtlich auf die notwendige Beschaffung von Lebensmitteln nicht gemahnt. So zieht er denn nachts fort in die Stadt und kauft sich daselbst ein Pferd, auf das er dann Zwieback und Wasser lädt, und begibt sich sofort wieder zu dem beseligenden Golde zurück. Unter unsäglichen Mühen zieht er an den folgenden Tagen einen tiefen Graben um die Höhle und gräbt sich einen unterirdischen Zugang. Erst einige Zeit nachher wagt er sich wieder in die Stadt, um sich dort Sklaven und Arbeiter zu kaufen, die ihm

eine dreifache Steinmauer um die Höhle errichten sollen. Um ja recht sicher zu sein, verbringt er die Nacht stets zwischen der ersten und zweiten Mauer. Seine Arbeiter aber hatte er über den wahren Sachverhalt dadurch hinweggetäuscht, dass er sie glauben machte, er hätte grosse Handelsgeschäfte in Aegypten gemacht. Um sich auch im eigenen Lande Ansehen zu verschaffen, liess er sich nun einen herrlichen Palast bauen, gegen den der Palast der 1001 Säulen des Melik Schuna verschwinden musste, versah sich mit allem Zubehör eines reichen Mannes und entsandte seine Karawanen in die fernsten Lande.

Da überkam ihn unersättlicher Ehrgeiz, der ihn antrieb, die Freundschaft des persischen Königs zu suchen. Durch reichliche Geschenke hatte er bald dessen Ratgeber für sich gewonnen, die nicht säumten, dem Könige von dem fabelhaften Reichtume jenes Mannes zu berichten, und die ihm auch den Weg in den Königspalast bahnten. Noch nie gesehene Prunkgeschenke sollten ihm die Stufen zum Throne noch ebnen. Neun Kamele, jedes mit neunfacher Last beladen, mussten dieselben überbringen, bevor Daqjanus selbst, in Begleitung von neun auserlesenen Sklavinnen und acht Sklaven für seinen König, erschien; der neunte Sklave sollte er selber sein. Bald war er auch mehr als dessen Sklave, sein Vezier, sein Freund und Mitregent. — Auch F berichtet diese Dinge ähnlich, nur etwas kürzer und nennt nur fünf Sklaven.

Verblendung führte zum Ehrgeiz, dieser sollte ihn bald auch noch undankbar machen. Sein König musste einige Zeit darauf gegen den Griechenkönig zu Felde ziehen, da dieser in ungerechter Weise einen Tribut für sieben (F drei) Jahre von ihm verlangt. Da tritt Daqjanus für ihn ein und hat auch bald auf eigene Kosten ein Heer zusammengebracht, das er mit dem seines Königs vereinigte und mit dem er nun dem übermütigen Griechenkönig entgegenzog; der König selbst begleitete ihn dabei noch drei (F zwei) Tage. Bald ist der Feind geschlagen und getötet und sein Land erobert; da ruft Daqjanus sich selbst zum König aus (C fordert Tribut für sieben Jahre) und überzieht den mit Recht erzürnten Freund mit Krieg, der mit dem

Tode seines Gönners endigt. So ist denn Daqjanus am Ziel seiner Wünsche angelangt und der Freund aus dem Wege geschafft, wie einst jener ahnungslose Greis; und Daqjanus ist endlich Herrscher im Lande der Perser und der Griechen.

W, der sich hier sehr kurz fasst, übergeht diese Episode und sagt nur, dass Daqjanus sich durch sein Geld zum König der Stadt (welcher?) emporschwang. M lässt ihn sogar eine neue Stadt für sich bauen und dann alle Könige mit Krieg überziehen, bis ihm nur mehr das Volk der Perser und der König des Iraq und der Inseln hindernd im Wege stehen. Auch dieser war bald unterworfen und aus dem Wege geschafft. Dann aber zog Daqjanus in das Land der Rumi und sah sich dort ebenfalls bald im Besitze der (ungenannten) Königsstadt derselben. Schon W hatte bei der Stadt, in die Daqjanus gekommen war, eigens hinzugesetzt, dass dieselbe reich an Obst und Oliven war. Wie aus M hervorgeht, war dies wohl die Königsstadt der Rumi, nicht aber jene, welche Daqjanus sich vorher neu erbauen liess. M führt nun die Beschreibung dieser Olivenstadt ganz besonders aus. Über den Toren derselben befand sich auf ehernen Rossen sitzend das erzerne Bild eines Vogels, *Zurzur* genannt, ein treues Abbild von Vögeln, die in jener Gegend sehr häufig waren. Um die Zeit der Olivenreife kamen nun diese Vögel zu ihrem Bruder aus Erz in die Stadt und jeder brachte in seinem Schnabel eine reife Olive mit, aus denen dann ein unglaubliches Mass von Olivenöl gewonnen wurde. — Woher dieses Moment stammt, ist nicht klar.

In der bisherigen Geschichte des Daqjanus ist unschwer das bekannte Motiv vom undankbaren und treulosen Freunde oder Vasallen zu erkennen, das in unzähligen Variationen in den orientalischen Märchen immer wiederkehrt. Ja, man kann hier auch einen Einfluss der im Altertum so beliebten Geschichte vom weisen Achikar[1]) erkennen, insofern

1) Zur „Geschichte des Weisen Achikar" (Haïkar): *The Story of Ahikar (syr., arab., armen., ethiop., greek, slavon.)* by *F. C. Conybeare, I. Rendel, Harris, Agn. Smith Lewis*, London, 1898; Rudolf Smend, *Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop*, in: Beihefte z. Zschr. f. d. alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, 1908. — Fr. Nau,

dort Nadan durch unterschobene und verräterische Briefe an benachbarte Fürsten seinen Onkel Achikar um seine Würde und sein Leben bringen will, sich aber dadurch selbst die Grube gräbt. Es ist auch nicht unmöglich, dass dem Verfasser die Episode aus der Alexandersage[2]) vorschwebte, nach welcher der junge Kaiser Alexander dem Perserkönig Dara, nach der arabischen Sage als der Sohn des Darab und dessen zweiter Gemahlin sein Halbbruder, mit höhnischen Worten den Tribut verweigert und sich als Gesandter verkleidet an dessen Hof begibt, ihn mit Krieg überzieht und ihn schliesslich nach manchem Siege durch zwei gedungene Mörder, Masiar und Dschanusipar, erdolchen lässt. Freilich erscheint Iskander-Alexander hier nicht in demselben Lichte wie Daqjanus, weil Iskander dem sterbenden Dara zwar das Reich abnimmt,

---

Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien, Paris 1909 (verfolgt diese Geschichte durch alle Literaturen). — Mark Lidzbarski: *Geschichten und Lieder aus neu-aramäischen Handschriften der K. Bibl. zu Berlin,* Weimar 1896, pg. 1 bis 41; Salhâni, *Contes arabes,* Beyrouth 1890. — cfr. Meissner, *Quellenuntersuchungen zur Haikargeschichte* ZDMG 48, 1894, 171—179; Lidzbarski, *Zum Weisen Achikar* ZDMG 48, 671—675. Kuhn, *Zum weisen Akyrios,* Byz. Zschr. I, 1892, 127—130 (cfr. Jagić I, 110). Die übrige Literatur siehe bei Nau.

2) Zur Alexandersage vergleiche hauptsächlich; A. W. Budge, *Alexander the Great and Gog and Magog,* Zschr. f. Assyriologie VI, 1891, 357—404; Budge, *the History of Alexander the Great* (Syriac version of the Pseudo-Kallisthenes) Cambridge 1889; deutsche Übersetzung dieses syrischen Textes von Ryssel, in: Archiv f. d. Stud. d. N. Spr. u. Lit. 90, 1893, 83—134, 269 bis 288; 353—402. — Noeldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexander-Romans,* in: Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. Wien XXXVIII, 1890; bespr. von Fraenkel in ZDMG 45, 1891, 309—330. — Hunnius, *Das syrische Alexanderlied,* Diss. Göttingen 1904; ed. u. übers. ZDMG 60, 1906, 170ss.; 558ss.; 802ss. — Ad. Ausfeld: *Zur Kritik des griech. Alex.-Romans,* Progr. Karlsruhe 1894; H. Hecker, *Zur Alexandersage,* Progr. Königsberg 1894 u. 1906; *Der griech. Alex.-Roman,* ed. W. Kroll, Lpz. 1907, cfr. Byz. Ztschr. 17, 596. — Werner-Hoffmann, *Das literar. Portrait Alexanders d. Gr. im griech. und röm. Altertum,* in: Lpz. Histor. Abh. Heft VIII, 1907. — Deutsche Übersetzung des Pseudo-Kallisthenes nebst Auszügen aus den verschiedenen Literaturen in H. Weismann, *Alexander des Pfaffen Lambrecht* II. Bd. Frkf. a/M. 1850. Über sonstige Literatur vergl. Krumbacher, Byz. Lit. II², 849 ss.; über den Roman selbst: Rhode, Roman 197²ss. (184¹ss.).

aber die Mörder mit dem Tode bestraft und Dara's Tochter Ruschenek-Roxane zur Gemahlin nimmt (cfr. *Firdûsî, Schâhnâme XVIIIs.*; cfr. *Baumgartner, Weltliteratur I, pg. 500ss.; Tabarî-Zotenberg I, 512ss.).* Dass Daqjanus eine Stadt für sich baut, ist ein Zusatz, wie er sich in den persischen Dichtungen des öfteren findet: Die Königin Homai gründet Istakhr (Persepolis), Darab die Städte Darabgird und Bassu. Ebenso wird von Alexander berichtet, dass er mehrere Städte gründete: Ispahan, Hara, Merw und Samarkandek etc.

Wenn nun auch nicht gerade gesagt werden kann, dass irgend eine Episode aus jenem persischen Heldenepos Vorbild zu dieser Darstellung der Daqjanussage gewesen sei, so lässt sich doch nicht leugnen, dass sie in ihrer Anlage, ihren Motiven und Episoden oft unwillkürlich an jenes Epos erinnert. Es wäre übrigens auch gar nicht unmöglich, dass der Verfasser dieser Daqjanussage dem Alexander sehr wenig freundlich gesinnt und mit seiner Einmischung in die persischen Verhältnisse nichts weniger als zufrieden war und dass er ihn infolgedessen als grausamen und ungerechten Usurpator angesehen und auch als solchen unter der Maske des Verfolgers Daqjanus schildern wollte. Und wenn auch das nicht der Fall sein sollte, so beweist doch sein dauerndes Entlehnen, dass der Dichter gerade nicht sehr reich an Gedanken und Vorstellungen war, sondern sich viel lieber bei irgend einem Nachbarn um Stoff für sein Werk umgesehen hat. Und dazu bot ihm die Iranische Sage Auswahl in reichster Fülle. —

Der Verfasser der arabischen Legende hat, wie oben gesehen, den Satz der christlichen Legende, dass Decius von Karthago nach Byzanz und dann nach Ephesus zog, auf eigentümliche, aber interessante Weise erläutert. Fast möchte man glauben, jener Satz habe ihm nicht klar, vielleicht auch nicht verständlich genug erschienen; deswegen hat er dann diese ganze Vorgeschichte wohl nur erdichtet, um zu erklären, wie Daqjanus nach Ephesus kam und wie es diesem Tyrannen überhaupt möglich wurde, sich vom Schafhirten bis zum Machthaber von Ephesus emporzuarbeiten. Die Episode von der Auffindung des Schatzes mag da wohl nur das Mittel zum Zwecke gewesen sein, insoferne

es Daqjanus dadurch möglich wurde, jene Höhe zu erklimmen. Offenbar war es dem Dichter auch darum zu tun, diese Höhe zu einer möglichst schwindelnden zu machen, um dann den Sturz dieses Tyrannen um so wirkungsvoller zu gestalten.

So sehen wir in dieser Legende deutlich das Werk des Dichters, der aus dem gerade nicht recht abwechslungsvollen, aber doch auch wieder nicht undankbaren und recht anmutigen Stoffe einen echten Roman herausgearbeitet hat, in dem nur noch das romantische Moment der Liebe fehlt. Ja er hatte dabei vielleicht auch die direkte Absicht, den profanen „Romanen", welche die Neugierde befriedigten, einen solchen in religiösem Gewande zum Zwecke der Erbauung entgegenzustellen, und zwar um so mehr, als die Romane eines Jamblichus *(Babyloniaca)*, eines Xenophon von Ephesus *(Ephesiaca)*, eines Apollonius von Tyrus *(Historia Apollonii regis Tyri)*, eines Heliodorus *(Aethiopica)* und anderer um jene Zeit die Runde durch die Welt machten (cfr. Rhode, *Roman* pg. 338[2], 361[1] IV: *Die einzelnen sophistischen Liebesromane)*. Gerade dadurch würde es am ehesten begreiflich, wie auch christliche Stoffe, wie die Siebenschläferlegende, die reizende Geschichte von Barlaam und Josaphat etc., so grosse Verbreitung finden konnten.

2. Residenz des Daqjanus und die Jünglinge.

Daqjanus sitzt nun endlich auf dem Thron in Ephesus, das er sich als Residenz vor den übrigen Städten auserwählt. Und damit bietet sich dem Erzähler willkommene Gelegenheit, mit den schillernden Farben von 1001 Nacht ein Prunkgemälde unübertroffener Pracht und Herrlichkeit zu entwerfen. Zunächst kann dem Usurpator diese Stadt — obwohl schon ein Paradies — nicht mehr gefallen, da sein Auge einst in dem unterirdischen Schatzgewölbe geschaut, was Herrlichkeit wirklich ist. Die Stadt ersteht neu (besonders reich geschildert in W) und darin Schloss und Garten, wie es die Welt noch nie gesehen: Gold und Silber und die anderen der edelsten Metalle waren das Material; und vier Ströme fliessen darin von Milch und Honig, Wasser und Wein. Und dazu ein Gefolge, an Zahl und Auswahl noch nie gekannt: Ein Märchenkönig im Feenpalast.

Die Vorbilder dazu mag der Dichter in den Dichtungen seiner Heimat vorgefunden haben; diese sind jedoch nur ein Wiederstrahl der salomonischen Bauten. Der Bericht der Bibel über Salomon's Bauten (III. Reg. cp. V ss.; II. Chronic. cp. II ss.), der Tempel, seine Residenz und vor allem auch sein Thron, welch letzterer nur noch im Throne der Königin von Balqis seinesgleichen fand, waren der Anlass zu einer fabelhaften Ausschmückung besonders in der jüdischen und arabischen Literatur geworden. Ebenso wird auch der Sphaerenbau des Königs Hiram, wie er im Midrasch (cfr. *Wünsche, Aus Israels Lehrhallen II, 29 ss.)* geschildert wird, nicht ohne Einfluss auf derartige Schilderungen gewesen sein. Die vier Ströme erinnern wohl an die Paradiesesströme (Genes. 2, 10 ss.). Der Dichter hat hier zu seiner Schilderung alles zusammengetragen, was orientalische Phantasie jemals ersonnen, aus der Bibel, aus den biblischen Legenden und wohl auch aus profanen Schriftstellern, wie Herodot (I, 178: Babylon). Unwillkürlich erinnert man sich hier an die Geschichte des Medierkönigs Deïokes und der Erbauung der Stadt Ekbatana (Herodot I, 98 s., cfr. Judith cp. 1; cfr. Antike Berichte über Gartenanlagen in Rhode, Roman 545^2, 512^1). —

Hier setzt nun die eigentliche Siebenschläferlegende ein, deren Schauplatz mit wenigen Ausnahmen ja auch in der arabischen Überlieferung nach Ephesus verlegt wird.

Dem christlichen Legendendichter kam es vor allem darauf an, die Wut der Verfolgung in möglichster Ausführlichkeit zu schildern; der arabische Dichter-Kompilator sucht natürlich vor allem wieder Gelegenheit, den Hofstaat des Königs mit reichster Farbenpracht zu schildern, so dass auch jetzt noch weniger die Jünglinge, als vielmehr der König und seine weitere Geschichte in den Vordergrund tritt. Ein Umstand fällt hier besonders auf, dass nämlich der Erzähler auch die Bekehrungsgeschichte der Jünglinge näher ausführt, während wir in der christlichen Legende direkt *in medias res* versetzt werden.

Aus der Unmenge des gesamten Hofstaates hatte Daqjanus vor allem sechs Jünglinge mit seinem besonderen königlichen Vertrauen beehrt, ähnlich wie es bei Daniel und seinen

drei Genossen am Hofe des Nabuchodonosor (Daniel, cp. 7, 5) der Fall war, deren Geschichte in jener der sechs Jünglinge mit den entsprechenden Ergänzungen aus den talmudisch-arabischen Legenden gleichsam in neuer Auflage wieder ersteht. Wie dort werden auch hier die Jünglinge als kluge, schöne Leute bezeichnet; dies tritt besonders hervor in deren praktischem Genie, dem Jamlicha, der stets als ein Abbild des jugendlichen weisen und tatkräftigen Daniels erscheint und dadurch auch das besondere Vertrauen des Königs sich erwirbt. In den christlichen Texten tritt Jamblichus erst in den Vordergrund, als für die geflüchteten Jünglinge ein umsichtiger Schaffner und Speisemeister notwendig wird, hier jedoch ist er gleich vom Anfang an der Anführer der Jünglinge, der „Maximilianos" der christlichen Legende. Dasselbe ist ja auch bei Jakob von Sarug der Fall, wo es heisst: „Jamblichus und seine Gefährten." Gerade der Umstand, dass Jakob von Sarug sonst keinen anderen Namen nennt und dass in der arabischen Literatur gerade der Name Jamlicha trotz der sonstigen Verschiedenheiten in der Namengebung überall genannt wird, dürfte auf eine nähere Verwandtschaft der ältesten arabischen Texte mit Jakob von Sarug hinweisen, eine Verwandtschaft, die bisher nur der Anonymus in Bessarione (pg. 452s.) besonders hervorgehoben hat. –

Auf eine Episode des Al-Kisâîtextes (MW cp. 6, RF. 505) muss hier besonders hingewiesen werden, ohne dass jedoch eine genaue Quelle dafür hätte ausfindig gemacht werden können. Als Daqjanus einst auf seinem Throne sass, traten drei Mädchen (W; MA: drei Jünglinge) herein, in der Hand des einen ein Becher aus rotem Hyacinth (MA Silber) mit Rosenwasser (AW; M Wasser), in der des zweiten ein Becher aus weissem Krystall (MA rotem Gold) mit Moschus (W und Amber) und in der des dritten ein Vogel (M beschreibt dessen Farbe und Eigenschaften), der in die verschiedenen Becher tauchte und schliesslich mit seinen Flügeln den Inhalt des Moschusbechers über den König ausspritzte. Vielleicht lehnt sich diese Episode an die Beschreibung des Salomonischen Hippodroms zu Konstantinopel an, in dem sich ein Brunnen befand,

aus dem drei eherne Schlangen aus dem geöffneten Rachen Wasser, Wein und Milch spien (cfr. *Wünsche, Salomon's Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes, in: Ex Oriente lux II, 3 pg. 37 Note 1).* Ähnliche Motive kommen später in 1001 Nacht mehrfach vor. Früher erscheinen sie in ähnlicher Weise auch in den Salomonslegenden bei der Geschichte der Königin Balqis von Saba, wo es heisst *(Weil, Bibl. Leg. 256),* dass beim Hochzeitsmahle des letzten Königs Scharahbil mit Balqis vier Mädchen hereinkamen, das eine singend, das andere Harfen spielend, das dritte tanzend, das vierte den Weinkelch herumreichend. Das Ganze wird wohl kaum etwas anderes sein als ein orientalisches Ausstattungsmotiv.

3. Verblendung des Daqjanus.

Daqjanus war auf dem Gipfel seiner Macht. Der gefundene Schatz hatte ihm dazu den Weg geöffnet und geebnet. Jetzt sollte aber auch der zweite Teil der Inschrift in Erfüllung gehen, Daqjanus sollte seinem Untergang entgegeneilen: *Quem Deus vult perdere, obcaecat.*

Eigentümlich war schon in der bisherigen Erzählung und jetzt in der Überleitung zu dem Folgenden der Umstand, dass die Ähnlichkeit mit dem Buche Judith eine geradezu auffallende ist. Der Mederkönig Arphaxad (= hier der allgemeine Name für das Königsgeschlecht) hatte ähnlich wie Daqjanus die Völker sich unterjocht und dann seine Residenzstadt Ekbatana ausgeschmückt, bis auch er einem Mächtigeren, dem Assyrerkönig Nabuchodonosor *(hier wohl Typus für Antiochus Epiphanes?)* unterlag. Und dieser letztere, von dem es heisst: *tunc exaltatum est regnum Nabuchodonosor, et cor ejus elevatum est,* sandte nun seinen Feldherrn Holofernes aus, der dem arabischen Dichter wohl als Vorbild für Daqjanus vorgeschwebt haben mag; dieser Feldherr unterwarf seinem König alle Völker und Länder, ja hatte auch den Auftrag . . . *ut omnes deos terrae exterminaret, videlicet ut ipse solus deus diceretur ab his nationibus, quae potuissent Holofernis potentia subjugari (Judith 3, 13).* Freilich erreichte dieser Holofernes durch die Bethulierin Judith das wohlverdiente Ende.

Auch die Einleitung in das erste Macchabäerbuch mag zur Vergleichung herangezogen werden, wo die Eroberungen Alexanders des Grossen kurz geschildert werden und wo es ebenfalls heisst: *et exaltatum est et elevatum est cor ejus (I. Macch. 1, 4)*, übrigens ein Ausdruck, der echt biblisch ist.

So wird jetzt auch das Herz des Daqjanus hochmütig angesichts der ihn umgebenden Macht. Er verlangt nunmehr nach Göttlichkeit. Der Dichter schildert diesen aufsteigenden Stolz konkret, indem er Iblis, den Versucher, an ihn herantreten lässt. Dieser beredet ihn, sich als den Gott der Erde anbeten zu lassen. Nach WM erfolgt diese Versuchung bei einem üppigen Königsmahle. F und C sind hier wieder sehr ausführlich: Als Daqjanus einst auf seinem Throne sass (C; F: als D. in seinem Geheimgemach nach alter Gewohnheit sein nächtliches Gebet verrichtete), trat Iblis als Greis (C unter dem Throne hervor) an den König mit der Versuchung heran; Daqjanus hört ihn an, behält aber zweifelnd die Sache noch für sich. Da erscheint ihm (nach C) Iblis noch ein zweitesmal und will ihm zur Bekräftigung seiner Versuchung ein Zeichen geben: „Schaffe deinen Thron ans Meer, dort verkünde dich einem Fische als den Gott der Erde. Wird derselbe auf dieses Wort hin ins Wasser tauchen, so sei dir dies das Zeichen der Wahrheit meiner Worte!“ — Nach F versucht ihn Iblis noch zweimal, zuerst als Engel, dann wieder als Greis, und zwar als Daqjanus nach einer Jagd am Meeresgestade in seinem Zelte schlief; dann wird (auf die Autorität des Wahab hin) die Episode vom Fische berichtet, der täglich auf dem Wasser erschien und mit sinkender Sonne seiner Gewohnheit gemäss verschwand und somit von Iblis ganz gut als Wahr- und Wunderzeichen gewählt werden konnte, ohne dass etwas aussergewöhnliches geschehen musste. — Und wirklich lässt sich der verblendete König täuschen.

Auch diese Versuchungsgeschichte ist wohl nicht originell. Dschemschid, dessen Legende sich auch sonst oft mit der des Salomo und Alexanders d. Gr. berührt, war hier das Vorbild des Dichters. Auch jener König *(Tabarî-Zotenberg I, 63s., 104s.)* wird ähnlich zum Hochmut versucht, Göttlichkeit für sich anzu-

streben. Iblis tritt dort durch das Fenster zum schlafenden König herein, um ihn, der ja vor Zeiten im Sternenhimmel geherrscht und dann erst auf die Erde herniedergestiegen und der auf Erden nie den verschiedenen Bedürfnissen des Leibes unterworfen war, dazu zu bringen, sich als Gott anerkennen und anbeten zu lassen. Auch Dschemschid liess sich blenden, gab sich als Gott aus und liess alle, die ihn nicht anbeteten, ins Feuer werfen (C Feuerofen; cfr. *die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel cp. 3).* Um seinen Kult in allen Ländern zu verbreiten, liess er sein Bildnis durch fünf Generäle, *Yaġûth, Sowâa, Yaûq, Wadd und Nasr* in alle Welt bringen *(cfr. Qorân 71, 22ss.).* Diese Bildnisse sollen dann später nach dem Tode Dschemschid's und der Generäle als Götzen verehrt worden sein, wodurch Dschemschid in der Sage als derjenige gilt, der den Götzendienst eingeführt haben soll.

Auch Davids Auge wird nach der Legende *(Tabarî-Zotenberg I, 427)* durch Iblis in Gestalt einer Taube, die ihn an das Fenster gelockt hatte, zur schändlichen Versuchung, die Frau des Urias betreffend, verführt.

In A ist von einer eigentlichen Versuchung nicht die Rede; es heisst einfach, dass Daqjanus, nachdem er 30 Jahre regiert hatte und nie irgendwelcher menschlicher Schwäche unterworfen war *(cfr. Dschemschid, Tabarî-Zotenberg I, 64),* jenen Stolz in sich fühlte, der ihn antrieb, nach Göttlichkeit zu streben. Als nun eines Tages ein Edler ihm meldete, dass ein Heer der Perser gegen ihn anrücke, da fiel ihm die Krone vom Haupte und er selbst sank vom Throne herab. Als Jamlicha dieses sah und bei sich überlegte, wie dieser König gleich allen anderen die menschlichen Schwächen, besonders des Körpers, an sich habe, war es mit seinem Glauben an diesen Gott vorbei. Bald hatte er auch seine Brüder für seine Ansicht gewonnen und die Jünglinge wurden sich besonders durch die Betrachtung der Natur darüber klar, wer allein ihr wahrer Gott sein könne; und um diesem allein zu dienen, flohen sie vom königlichen Hofe, nachdem Jamlicha vorher noch um drei Drachmen Datteln zur Wegzehrung gekauft hatte.

In den übrigen Texten wird diese Episode ausführlicher

geschildert. Wenn auch Daqjanus von den meisten als Gott verehrt wurde, so bekamen die sechs Jünglinge dennoch bald ihre Zweifel über seine Göttlichkeit, obwohl Jamlicha (F pg. 356) auf eine diesbezügliche Frage dem König noch die zweideutige Antwort gab: „Wenn du auch kein Gott für jemanden anderen bist, so bist du doch unsere Gottheit." — Nach MW bekommen die sechs Jünglinge den ersten schweren Zweifel, als sie sahen, wie ihr „Gott" bei der Nachricht von dem Herannahen eines feindlichen Königs die Ruhe und Besinnung verlor und wie er (nach M, übrigens in derber Realistik) vor allem den niedrigsten Bedürfnissen des Leibes unterworfen war. — CF geben hier demselben Gedanken eine andere Einkleidung. Als der König einmal bei Tische sass, musste Jamlicha, der mit dem Fächer dem König Wind zufächelte, gewahren, wie eine Fliege dem armen Sterblichen so zusetzte, dass er darüber fast alle Besinnung verlor. Auch der weitere Umstand macht dem Jünglinge (F) zu schaffen, dass dieser „Gott" vorher selbst einen anderen Gott verehrte und nun vorgeben will, auch ein solcher zu sein. — Dieselbe Fliege verfolgte den König später noch einmal im Schlafe, und zwar so, dass er sich deshalb wie wahnsinnig geberdete. Durch all das erkannte Jamlicha jetzt nur zu deutlich, dass Daqjanus ein Mensch wie jeder andere sein müsse, der einer Fliege gegenüber völlig ohnmächtig ist. —

Auch diese Episode ist nicht frei erfunden. Zwar sagt F, dass im Qorân stehe: *Gott sagte zu Muhammed: Ich schuf die Fliege wegen der stolzen Menschen, damit sie sich von ihrer eigenen Ohnmacht überzeugen können, die da wahrnehmen müssen, wie sie sich nicht einmal gegen eine harmlose Mücke wehren können. Wie können sie daher hoffen, gegen mich ankämpfen zu können? Würden alle Völker der Erde zusammentreten, all ihre vereinigte Macht könnte nicht einmal eine einzige Fliege schaffen.*" Diese Stelle scheint jedoch in den jetzigen Fassungen des Qorân nicht zu stehen. Aber der Dichter mag sich hier wohl an die Plagen erinnert haben, womit Moses im Auftrage Gottes den harten Pharaon umzustimmen suchte *(cfr. Exod. cp. 8; vierte Plage: die Fliegenschwärme).*

Auch im Talmud *(zu Eccles. 10, 20: et aves coeli por-*

tabunt vocem tuam, et qui habet pennas annuntiabit sententiam) kehrt die Mücke wieder: Durch jegliches Wesen lässt Gott seine Sendung vollziehen, durch die Schlange, den Frosch *(der einen Skorpion auf seinem Rücken über das Wasser trägt, damit derselbe seine Sendung vollziehen kann)*, sogar durch die Mücke (Bacher, Ag. d. pal. Amorrh. III, 160, 479).

Direkt wird diese Episode hier aus der Nimrodsage geschöpft sein (Tabarî-Zotenberg I, 160s.; Weil 79s; *Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagengeschichte,* Leiden 1893, 97s.; *Dieterici, 21. Abhandlung der lauteren Brüder;* Koch 151; Olearius, Sa'di's Gûlistan, lib. 7; cfr. Loeper, Goethe IV, 221s. und Wurm, Kommentar zu Goethe's westöstlichem Divan 275). Heller (pg. 212) weist auch auf die Einleitung zum Antara-Roman hin, wo Nimrod 40 Tage von der Fliege geplagt wird. (cfr. Bacher, Monatsschrift XIX 1870, 72; Lévi, Revue des Etudes juives XV, 62s. Sale-Arnold, Qorân 1746, II, 378 zu Sur. 21, 70; d'Hérbelot, Bibl. Orient. zu Nemrod).

Nimrod wollte sein Heer gegen die Armee Gottes (Weil: gegen Abraham) anrücken lassen; da sandte Gott einen ungeheueren Mückenschwarm gegen diese Rebellen, der Ross und Reiter in wilde Flucht zersprengte. Nimrod selbst musste aber auch noch die Macht einer einzelnen Mücke verspüren, die ihm durch die Nase in das Hirn kroch und ihm, am Gehirne fressend, wahnsinnige Schmerzen verursachte. Der arme König konnte sich nur dadurch einige Linderung schaffen, dass er seinen Kopf an die Mauer schlug oder dass er sich mit einem wuchtigen Hammer auf den Kopf schlagen liess. Nach Weil (pg. 80) hatte sich Nimrod in einen Turm gesperrt, doch auch hier hatte ihn die Mücke gefunden. Dieselbe wuchs in seinem Kopfe innerhalb 40 Tagen zur Grösse einer Taube heran und verkündete dann dem König, als dessen Kopf geborsten, die Strafe Gottes. Sofort fiel auch der Turm über ihn zusammen, und bis zum Auferstehungstage muss sich Nimrod darunter herumwälzen.

Ibn al-Athîr (Grünbaum 97) erzählt dasselbe von Nebukadnezar, der diese Strafe dafür erleiden musste, dass er den Befehl zur Tötung Daniels gab. Auch in der deutschen Sage kriecht dem König Nobel eine Ameise ins Gehirn.

Ja sogar auf eine neutestamentliche Person, auf Titus, der in den Augen der Juden wohl als ein anderer Nabuchodonosor galt, wird diese Sage bezogen *(Traktat Gittin 56 b, übersetzt Wünsche II Lpz. 1887, pg. 158)*: Titus erging sich in Schmähungen und Lästerungen gegen den Allerhöchsten. Was tat er? Er ergriff eine Buhldirne, ging mit ihr in das Allerheiligste, breitete die Thorarolle als Decke aus und beging darauf eine Sünde (mit der Buhldirne). Dann nahm er sein Schwert und durchschnitt den Vorhang. Da geschah aber ein Wunder: das Blut spritzte empor und drang durch, dass er glaubte, er [Gott] habe sich umgebracht (wie es heisst in Ps. 74, 4: „Es brüllen deine Feinde inmitten deiner Versammlungsorte, sie stellen ihre Zeichen als Zeichen auf." Abba Chanan verweist auf Ps. 89, 9: „Wer ist wie du, Ewiger der Heerscharen, wer ist dir gleich, Gottstarker? Denn du hörst das Schmähen und das Lästern jenes Menschen und schweigst?" — In der Schule des *R. Ismael* ist gelehrt worden: Es heisst Ex. 15, 11: „Wer ist dir gleich unter den Starken, Ewiger! dh. wer ist dir gleich unter den Stummen?") — Was machte Titus? Er nahm den Vorhang, rollte ihn wie eine Art Korb, brachte alle Geräte im Tempel herbei, legte sie hinein und liess sie in das Schiff legen, um sie zum Ruhme mit in seine Stadt zu nehmen (wie es heisst in Koh. 8, 10: „Dann sah ich Frevler begraben und sie waren untergegangen, aber von heiliger Stätte zogen sie weg und es wurden vergessen in derselben Stadt, die also getan hatten." — Lies nicht „begraben", sondern „gesammelt"; nicht „sie wurden vergessen", sondern „sie wurden gepriesen". Manche sagen, es ist wirklich „begraben" zu verstehen, denn selbst Dinge [Schätze], welche verborgen waren, wurden ihnen [den Feinden] entdeckt). — Als er auf dem Meere war, erhob sich gegen ihn ein Sturmwind und drohte ihn zu versenken. Da sprach er: „Es hat den Anschein, als ob die Stärke des Gottes dieser [Nation] nur im Wasser bestände; es kam Pharao, und er versenkte ihn ins Wasser; auch gegen mich erhebt er sich, um mich ins Wasser zu versenken. Wenn er stark ist, so mag er aufs Trockene heraufkommen und mit mir Krieg beginnen." Da

liess eine Himmelsstimme die Worte vernehmen: „Frevler, Sohn eines Frevlers, Enkel des ruchlosen Esau! Ich habe ein geringes Geschöpf in meiner Welt, dessen Name Mücke ist; steige aufs Festland und versuche den Kampf mit ihm.“ Als er auf dem Festlande angelangt war, kam die Mücke, drang in seine Nase und durchbohrte ihm sieben Jahre das Gehirn. Eines Tages ging er an dem Tore des Hauses eines Schmiedes vorüber, da hörte er den Hammerschlag, und die Mücke hörte auf zu stechen. Da sprach er: „Es gibt ein Heilmittel.“ Jeden Tag liess er nun einen Schmied kommen; und er musste vor ihm hämmern, wofür er einem Nichtjuden vier Sus gab, einem Juden aber gab er nichts, indem er zu ihm sprach: „Es genüge dir, dass du deinen Feind leiden siehst.“ Dreissig Tage tat er so; von da ab und weiter war das Tier daran gewöhnt [eig.: sobald es sich daran gewöhnt hatte, kehrte es sich nicht mehr daran, sondern bohrte fort]. — Es ist gelehrt worden: *R. Pinchas ben Aroba* hat gesagt: „Ich befand mich unter den Grossen Roms; und als Titus starb, spaltete man sein Gehirn und fand darin [die Mücke], wie eine Schwalbe im Gewichte von zwei Selaim.“ — In einer Boraitha ist gelehrt worden: Sie war so gross wie eine einjährige Taube und hatte ein Gewicht von zwei Litra. Abaji hat gesagt: Wir haben die Überlieferung: Der Mund der Mücke war von Erz und ihre Nägel waren von Eisen. — Als Titus starb, befahl er seinen Leuten, dass sie ihn verbrennen und seine Asche in sieben Meere streuen sollten, damit ihn der Gott der Juden nicht finden und ihn nicht vor sein Gericht führen sollte.

Dieselbe Sage findet sich auch in: Beresch. r. Par. 10, Wajikra r. Par. 22, Tanch. Chukkath I, M. Tanchuma, zu Num. 19, 2, ed. Buber 50a; Chukkath Anm. 27 (mit verschiedenen Abweichungen); Aboth d. R. Nathan, ed. Schechter 10bs. cfr. Grünbaum 98s. —

Als Jamlicha, der Anführer der Jünglinge, auf diese Weise Zeuge von der menschlichen Schwäche des Daqjanus gewesen, da war es auch mit seinem Glauben an dessen Göttlichkeit vorbei. Die schweren Bedenken, die ihm jetzt kommen, teilt er seinen Genossen mit, deren Glauben ebenfalls schon stark erschüttert war.

In der Schilderung der allmählichen Bekehrung der Jünglinge durch die Betrachtung der Natur (MWF; C sagt nur, dass sie nachts zum Gebete zusammenkamen) lehnt sich der Kompilator sicher an die allmähliche Bekehrung des jungen Abraham in seiner einsamen Höhle an, wie dieselbe in der Legende dargestellt wird (cfr. B. *Beer, Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage* Lpz. 1859, 3 s und 102 ss.; Weil 69 s.; Tabarî-Zotenberg I, 138).

In F ist es zunächst nur Jamlicha, der insgeheim diese Gedanken bei sich hatte; dieser innere Kampf malte sich indes bald auf seinem Antlitz ab, so dass er dadurch die Aufmerksamkeit seines Herrn auf sich zog. Dieser wollte nun durch einen seiner Gefährten, den Jamleesa, den Grund davon erfahren und weiter, ob Jamlicha nicht etwa einen anderen Gott als ihn selbst, den König, anbete. Jamleesa aber erblickt darin eine merkwürdige Schwäche dieses Gottes, der zur Erforschung anderer noch Spione braucht. Und als er seinen Genossen Jamlicha nächtlicherweile wirklich belauschte, wird er dadurch erst recht für den wahren Gott gewonnen. Beide verehren nun Gott miteinander, erregen aber durch die Veränderung in ihrem Äussern, besonders durch ihre Abmagerung (im Gegensatz zu Daniel und seinen Genossen), bald den Verdacht aller Hofleute, so dass sie, sich dessen wohl bewusst, schlüssig werden, auch die vier anderen Gefährten zu gewinnen und dann mit ihnen einen Plan zur Flucht auszusinnen. — Nach C erregen die geheimen Zusammenkünfte der Jünglinge bald das Gerede am Hofe, so dass sie vor den König zur Rechenschaft gerufen werden; dort können sie sich nur durch die sehr allgemein gehaltene Antwort retten, dass sie den höchsten Herrn der Welt anbeten. Um aber weiteren Verhören zu entgehen, sinnen sie dann auf Flucht.

Nach WM werden sie von einem Edlen (M Diener), der bei ihnen war, dem König verraten. Der König ruft (nach W, cp. XI) sie nun zur Rechenschaft, versteht aber in seiner Verblendung nicht, dass sie unter ihrem Gotte einen anderen als ihn meinten. Und als (W) er, ganz ähnlich wie Nabuchodonosor, ein Götzenbild (M Aflûn-Apollon) machen lässt, vor

dem sich alle, auch die Jünglinge niederwarfen, glaubt er, dass diese den Götzen die geforderte Ehre erwiesen hätten und überliefert sogar den Angeber dem Tode.

In M muss Daqjanus die bittere Wahrheit sofort erfahren, dass die Jünglinge einem anderen Gotte als ihm dienen und dass sie sich darin nicht irre machen lassen, obwohl er dem Jamlicha mit seinem Siegelring das Recht der Nachfolge auf dem Throne übergeben wollte. Durch eine Frist von drei Tagen hofft indes der König auf eine Sinnesänderung dieser Jünglinge. — W führt, offenbar nach einer anderen Überlieferung, noch einen zweiten Bericht über das Verhör an, nach welchem die Jünglinge sofort ihre wahre Gesinnung bekennen, dafür aber wie in M zum Nachdenken ins Gefängnis geworfen werden. — In allen diesen Berichten, die hier ziemlich bunt durcheinander geworfen werden, tritt nicht bloss die starke Ähnlichkeit der Geschichte des Daniel und seiner Genossen, sondern auch noch die Anlehnung an die christliche Form der Siebenschläferlegende hervor.

Nach der Besinnungsfrist (cp. XII) werden die Jünglinge angesichts mehrerer Kessel mit siedendem Öl (M und Pech) verhört. Doch auch diesmal bleiben sie standhaft. Der König, ihnen gegenüber völlig machtlos, will ihnen nochmals Reuefrist geben und sie in ihre alten Stellungen einsetzen, bis er von einem geplanten Feste zurückgekommen wäre. Dafür bekommt er (nach M) von dem früheren Angeber allerdings schwere Vorwürfe. Damit die Jünglinge nicht fliehen könnten, wie er bereits befürchtete, durften die Torwächter niemanden aus der Stadt hinausgehen lassen.

C stellt hier die kürzeste Fassung vor, da jetzt nach der Bekehrung der Jünglinge sofort deren Flucht geschildert wird. F nähert sich dem Text in W am meisten, sogar in dem Durcheinander der einzelnen Episoden. Nachdem Jamlicha und Jamleesa darin übereingekommen waren, auch ihre Genossen, die hier als Brüder (M scheint sie dauernd als „Brüder“ zu bezeichnen, oft auch W) angeredet werden, für sich zu gewinnen, kommen sie alle mit der Erlaubnis des Königs zu einem Bankett zusammen und entdecken dabei, dass sie in Bezug auf

Gott schon längst alle desselben Sinnes wären. Und sie werden nun schlüssig, ihr Heil in der Flucht zu suchen. Da sich die Zuneigung des Königs täglich vermehrte, bekommen sie dadurch ihre Feinde am Hofe, die nicht ruhen, bis sie das Vertrauen des Königs erschüttert haben. Der König ruft sie, erblickt aber in dem Gotte, zu dem sie sich bekennen, noch immer sich selbst und erweist ihnen deshalb nur noch mehr Liebe, nicht aber ohne vorher den Anklägern die verdiente Rüge erteilt zu haben. Nach Ablauf eines Jahres erklärten jedoch die Jünglinge dem König ihre wahre Gesinnung. Auch hier (F) ist ähnlich wie in MW eine Episode von dem ehernen Ochsen eingefügt, in dem alle verbrannt werden sollten, die Daqjanus nicht als ihren Gott anbeten wollten. Angesichts dieses Marterwerkzeuges legen die Jünglinge offen das Bekenntnis ihres Glaubens ab, welches aber Daqjanus fälschlich wieder auf sich bezieht und jeden mit dem Tode bedroht, der gegen die Jünglinge zeugen würde. Doch diese, am Hofe jetzt nicht mehr sicher, beraten ihre Flucht, wozu ihnen der bevorstehende Jagdausflug (FC) des Königs gerade gelegen kommt.

4. Flucht der Jünglinge und die Geschichte des Hirten mit seinem Hunde.

In allen vier Texten wird die Flucht durch ein Spiel ermöglicht (F *Jerit;* C *Tcheukian = Mailspiel mit Hammer und Kugeln;* MC *Ballspiel).* In W sieht Jamlicha im Traume dieses Spiel von zwei Rittern, Gabriel und Michael, spielen, in M wird er durch eine Eingebung Gottes darauf aufmerksam gemacht. Die Jünglinge lassen sich nun aus ihrem Golde durch einen Modelleur diese Bälle machen. — MW sind auch hier wieder ausführlicher als CF, insoferne die Jünglinge mit ihrem Spiel geschildert werden, während es in CF einfach heisst, dass sie bei diesem Spiele sofort die Flucht ergriffen und die Verfolger (F den sie verfolgenden Torwart) kampfunfähig machten und dann zurücktrieben. In W werden die Jünglinge gebeten, ihr Spiel auch einmal dem Könige vorzuführen, was sie auch versprechen, wenn ihnen der Torwart jetzt das Tor öffne. In M fliegt beim Spiele ein Ball über das Tor hinaus, weil ihn näm-

lich Jamlicha darüber hinausgeschlagen hatte. Dieser Zusatz scheint aber nur eingeschaltet zu sein, weil auch hier von derselben Bestechung des Torwartes geredet wird wie in W. Weder M noch W sprechen von einer Verfolgung der Flüchtlinge. In M lassen die Jünglinge die Pferde in die Stadt zurücklaufen, nachdem sie ungefähr drei Meilen (= A) davon entfernt waren. Dann gehen sie noch 3 (A 7) Parasangen zu Fuss weiter. Nach C erliegen die Pferde bald der Anstrengung. In F lassen sie die Pferde wieder zurücklaufen, da sie mit denselben später doch nichts mehr anfangen könnten. — In allen Texten folgt dann die Geschichte des Schäfers und seines Hundes (cp. 17 ss.). —

Wie kommt nun diese Episode mit dem Ballspiel herein? Von einem derartigen Ballspiel (vielleicht *ἐπίσκυρος*) redet die *Historia Apollonii Regis Tyri* (ed. Riese, Lpz. 1883, pg. 21, 14; cfr. Rhode, Roman 437[2], 409[1]). Vielleicht ist auch in irgend einer Form des Alexanderromans ein solches Ballspiel enthalten gewesen, da ja Alexander gerne Ball gespielt haben soll (Plut. Alex. 39, 73). Auch in Konstantinopel soll ein Ballspiel zu Pferde, wohl ein ähnliches wie es hier geschildert ist, beliebt gewesen sein (Cinnam. hist. VI, 5; cfr. Pauly-Wissowa, Real-Encycl. 1896, II, 2832 ss.; V, 2822). Die Erfindung derartiger Spiele wird gewöhnlich den Lydern zugeschrieben (Herod. I, 94; Plin. N. H. VII 205). —

Nach C kommen nun die Jünglinge auf ihrer Flucht, von guten Geistern geleitet, bald auf die Spitze eines Berges, wo sie eine Quelle und einen schalmeienden Hirten entdecken; dieser bekehrt sich bald zu dem Gotte der Flüchtlinge und will mit ihnen zu der ihm wohlbekannten verborgenen Höhle fliehen. In F waren die Jünglinge schon zwei Tage auf der Flucht, als Gott den Erschöpften auf ihr Gebet (= M) in jenem Hirten Hilfe schicken wollte. Jamlicha hatte denselben auf einer Bergspitze, die er allein erklommen, entdeckt. Die anderen kletterten nun nach und redeten den Hirten an, dessen griechische Sprache sie auch verstanden. Derselbe stärkt sie mit Brot und Schafmilch und wird dafür von ihnen bekehrt, wozu besonders die Geschichte von der Fliege beiträgt.

Übrigens war diese Bekehrung auch nicht schwer, da der Hirte, aus Ephesus stammend, Daqjanus nie als Gott verehren wollte, sondern durch seine einsamen Betrachtungen seit den 40 Jahren (= W; M 50) seines Schäferlebens schon zu demselben Schluss wie die Jünglinge gekommen war.

In MW treffen die Flüchtlinge bald auf jenen Hirten, der dadurch, dass sein Hund wedelnd sie umkreiste, in ihnen sofort etwas besonderes (W königliche Jünglinge; M Flüchtlinge vor Daqjanus) erkannte, ihnen Milch gab und denselben sofort auch folgen wollte, nachdem er vorher noch die Schafe ihren Eigentümern zurückerstattet hätte (= F).

Die Geschichte des Hirten und des Hundes, die besonders ausführlich in MW ist (M der Hund ein Jagdhund, Zusatz der Episode vom Löwen cp. 19), während sie besonders in C nur ganz kurz berichtet wird (Abwerfen des Fusses und dessen Sprachenverleihung), ist schon oben (pg. 240ss.) hinlänglich behandelt worden. F führt den Hund erst ein, als die Jünglinge und der Hirte bereits auf dem Wege zur Höhle waren, C erwähnt denselben ohne anderen Zusammenhang, als dass er dem Hirten gehörte.

C, der hier auffallend kurz ist, lässt nun die Sieben bald zur Höhle kommen und sie dort einschlafen — und zwar mit offenen Augen. Wind und Sonne, die durch eine lange, enge Öffnung kommen, erfrischen sie dort unaufhörlich, während ein vom Himmel gesandter Engel sie wöchentlich zweimal umwandte, damit sie der Boden nicht belästige. — F ist hier ausführlicher. Die Flüchtlinge sind, mit dem Hund auf ihren Armen, vor der Höhle angekommen und treten nun in dieselbe, in der sich noch eine zweite geräumige Höhle befand. Vor derselben (der zweiten?) befindet sich ein leider bereits verdorrter Baum und eine ausgetrocknete Quelle. Darüber werden sie sehr traurig; besonders Jamlicha — der jetzt an sein verlassenes Weib und verwaistes Kind in Ephesus denkt. Sie beten. Da steigt Gabriel hernieder, und als Jamlicha vor die Höhle hinausgeht, um nach etwaigen Verfolgern zu sehen, entdeckt er die herrlichsten Trauben am Baume und das klarste Wasser im Bächlein. Jetzt natürlich sofort Stillung von

Hunger und Durst und ein erfrischendes Bad. Sogar das Hündlein wird nicht vergessen, dessen Wunden jetzt durch die blosse Berührung mit dem Baume sofort geheilt werden. Mit Freude und Dank im Herzen wollen die Müden nun ruhen, doch erst am Abend schliesst sanfter Schlaf ihnen allen mitsamt dem Hündlein die Lider. Gabriel selbst hatte sie zur Ruhe gebettet. Daran schliessen sich die diesbezüglichen Stellen aus dem Qorân (18, 17), nur dass die Stelle von den offenen Augen fehlt.

W erwähnt nur, dass sie nach langem Marsch mit blutenden Füssen auf dem Berge *al-Gulûs* bei der Höhle ankommen, wo sie sich an den Früchten des Baumes und dem Wasser der Quelle labten und dann entschliefen für 309 Jahre. — M ist hier wieder am ausführlichsten. Von dem Berge *al-Wasîd* sagt er, dass er nur erstiegen werden könnte, wenn ein Mann hinter dem anderen und ein Reiter hinter dem anderen ginge. Von da stiegen sie in ein Tal hinab, wo ihnen Obstbäume und eine Quelle Kräftigung darboten, so dass sie wieder in die Höhle hinaufsteigen konnten, in der sie dann entschliefen. —

Es ist schade, dass Clermont-Ganneau (pg. 567s.; cfr. oben pg. 235 und bes. 238) nicht auf den eben genannten merkwürdigen Zusatz aufmerksam geworden ist. Er hätte ihm vielleicht genützt zur Erklärung der schwierigen Stelle bei Moqaddasî: *„Man behauptet, dass derjenige, welcher durch die grosse Türe eintritt, durch die kleine nicht gehen kann, wenn er ein Bastard ist.“* Cl.-G. verwirft wohl auch mit Recht die Erklärung des Le Strange, der übersetzt: *„ . . . . kann durch die kleine nicht hinausgehen, ausser er hat einen Führer“* und weist dabei vor allem darauf hin, dass von einem Hinausgehen (ins Freie) nicht die Rede sein kann und dass die Wurzel *mbdrq* nicht auf *mbdûq (= badaqa: führen, weisen)* abgeändert werden darf, da Ausdruck, Konstruktion und Sinn dies nicht erlauben: „Wie kann man denn durch eine enge Öffnung kommen, auch wenn man einen Führer hätte?“ Cl.-G. denkt nun an ein Wort *bundûq (syrisch: = Bastard)* oder *manbud (= Findelkind)* oder *muzannad (= Bastard)* und ist auf Grund

privater Mitteilung von Goeje auch nicht abgeneigt, die Wurzel *mbdr* oder sogar *mmzr* (hebr.: *mamzer* = *Bastard)* anzunehmen. Von einem derartigen „engen Eingang" spricht auch Úsâma (Cl.-G. pg. 570, n. 1; cfr. oben pg. 238): Après avoir fait sa prière dans la mosquée, il ne se souciait pas de s'engager dans le passage étroit *(madîq)* qui s'y trouve, lorsqu'un de ses compagnons se mit en mesure d'y pénétrer. Ousâma l'interpella, en lui disant: »Qu' est-ce que tu vas faire par là? prie donc dehors.« Par Dieu, lui répondit celui-ci, suis-je donc un bâtard que je ne puisse entrer dans cet étroit passage?« Et il expliqua à Ousâma, intrigué par cette riposte, que nul bâtard ne pouvait, malgré tous ses efforts, passer par ce chemin. Piqué au jeu, Ousâma, bien que fort sceptique, fit aussitôt l'essai et s'en tira à son honneur, ainsi que d'autres soldats de l'escorte. Il n'en fut pas de même d'un esclave noir appartenant à l'un de ses officiers qui, bienque très mince, ne réussit pas à y passer, malgré tous ses efforts, et ce à son grand dépit. —

Comme on le voit, c'est de pointe en pointe la légende superstitieuse relatée par Moqaddasy. Et ici les mots très clairs *harâm zâ* (= *harâm zâd.h)* d'après l'excellente correction proposée par M. de Goeje pour la leçon fautive du texte de M. Derenbourg et *walad zinâ (= enfant illégitime, adultérin, bâtard)* sont la justification de la correction que j'ai proposé d'introduire dans le texte de Moqaddasy pour la leçon fautive et jusqu'ici incomprehensible *mbdrq.* —

Es scheint wohl möglich, dass in der arabischen Siebenschläferlegende dieser „enge Eingang" des öfteren erwähnt wird und dass die obige Stelle in M Anlass zu einer derartigen Deutung gegeben haben mag. Solche abergläubische Deutungen irgend eines auffallenden Dinges sind ja häufig auch in christlichen Legenden und besonders in Volksanschauungen zu finden, dass z. B. irgend eine Heiligenstatue von einem Menschen, der eine Todsünde auf dem Herzen hat, nicht aufgehoben werden kann. —

MW fügen nun verschiedene Traditionen an, und zwar W über die Zahl der Höhlenmänner sowie über die Sendung von drei Engeln, deren einer sie vor den Tieren der Wüste, der

andere vor den Menschen beschützen sollte, während ein dritter ihre Nägel beschneiden (cfr. oben pg. 226 ss.) und sie nach rechts und links umwenden sollte. M ist auch hier wieder ausführlicher. Er weist darauf hin, dass ihr Aussehen und ihre Haare sich nicht veränderten, dass sie durch Gabriel (nach Al-Dachchâk und Anas ben Mâlik) jährlich zweimal nach rechts und links umgewendet wurden, dass sie, weil mit offenen Augen schlafend, für wachende gehalten worden wären (Sure 18, 17), dass sich die Sonne beim Aufgang nach rechts und beim Untergange nach links neigte, während sie in der geräumigen Mitte weilten (18, 16), dass der Hund mit ausgestreckten Pfoten am Eingang der Höhle lag (18, 17), dass Gott den Hund wie die Jünglinge schlafen liess (Tabarî I, RF. 577), dass du bei deren Anblick mit Grausen die Flucht ergriffen haben würdest (18, 18) und dass die geöffneten Augen demjenigen versagen würden, der die Schläfer sieht. — Diese Stellen stammen wohl alle aus dem Qorân, wenn sie auch in den jetzigen Ausgaben gewöhnlich nicht mehr alle verzeichnet sind.

Hier ist auch der ʿAlî-Text (RF. 555) besonders interessant. Nach ihm besorgen das Umwenden zwei Engel, nach Ibn ʿAbbâs jährlich einmal, nach einer nicht näher bezeichneten Tradition (Heller 201: Ibn ʿAbbâs) am Âschûrâ' (= 9/10 Muharram), nach Abû Harîra (Heller: Harîrath) zweimal jährlich (cfr. Tabarî I, RF 577: einmal wöchentlich). M hebt noch besonders hervor, dass Gott die Jünglinge in ihrem Schlafe in einen todesähnlichen Zustand übergehen liess (ʿAlî: Gott befahl dem Todesengel, ihre Lebensgeister zu sich nehmen; cfr. oben Zusammenstellung pg. 97 s. nr. 12).

5. Verderben des Daqjanus.

Der zweite Teil (M nach *Kaʿab al-Achbâr*) behandelt die Entdeckung der Flucht der Jünglinge und deren Einmauerung. Nach M bestieg Daqjanus auf die Kunde von deren Flucht sofort sein Ross und ritt mit seinen Truppen (A 80 000 Reiter) ihnen nach, bis er sie in jener Höhle schlafend fand. Eine Stunde lang betrachtete er sie zuvor und liess sie dann mit einer ihre Namen und ihre Geschichte enthaltenden

Bleitafel einmauern, damit sie vor Hunger und Durst stürben. — Nach W erfährt der König die Flucht der Jünglinge durch die beiden Torwächter, deren Kopf deswegen nun fällt; dann lässt er die Eltern der Jünglinge verhören. Jamlicha's Vater Tafûsch beteuert im Namen aller ihre Unschuld an jener Flucht. Der König jagt nun mit seinem Ross, das er auch sonst zum Aufspüren einer Sache zu benützen pflegte, den Jünglingen nach, erblickt sie in der Höhle und lässt dieselbe zumauern. Nach Ibn ʿAbbâs werden erst jetzt die Namen der Jünglinge gegeben und dazu auch noch deren Rufnamen, allerdings statt sechs bloss vier. — Hier scheint übrigens der Text sehr verderbt zu sein, da es heisst, er lässt sie einmauern, „damit sie auf Seide und elfenbeinernen Ruhebetten, nicht auf der Erde schlafen sollten *(cfr. Sur. 18, 30).*" Der Sinn erfordert hier wohl das Gegenteil.

FC sind hier viel ausführlicher, besonders F. Nach diesem kann der König auf jene traurige Kunde drei Tage nichts mehr essen und trinken. Ausserdem muss er in der nun einberufenen Ratsversammlung bittere Vorwürfe hören, dass er den früheren Anklagen nie Glauben geschenkt. Ganz Ephesus wird jetzt durchsucht, bis jener Torwart die Flucht der Jünglinge meldet und dem König den Weg zeigt, den jene genommen. Da erscheint (FC) dem Wüterich der alte Versucher wieder, um ihm den wahren Grund der Flucht der Jünglinge mitzuteilen und um ihn an den Ort ihres Versteckes (F *Berg Endschelus)* zu führen; dafür soll er (F) vom König in sein Paradies aufgenommen werden. Auf den Rat jenes Versuchers lässt er dann die Höhle zumauern, damit sie vor Hunger und Durst stürben. Gott sandte aber einen Engel herab, damit er sie dauernd umwende.

Nach C, der von jetzt ab einer ganz anderen Tradition folgt, konnte der König in die Höhle selbst nicht eindringen, da ein schrecklicher Dampf, ein furchtbarer Sturm und dichte Finsternis aus derselben hervordrangen. Doch konnte er in derselben den Hund, die sechs Griechenjünglinge und den Hirten deutlich unterscheiden. Da ihre Augen nicht geschlossen waren, glaubte er, dieselben seien wach; doch hielt

ein geheimer Schauder ihn ab, zu ihnen einzudringen. Er befrägt nun seine 60 Veziere, wie er jene Jünglinge wohl am empfindlichsten strafen könnte; doch keine Strafe, die man ihm nannte, wollte ihm gefallen, bis sein böser Geist ihm den Gedanken der Einmauerung eingab. Nun wird eine Mauer, so dicht wie jene des Alexander aufgeführt, jedoch in derselben eine Öffnung gelassen, die nur der König kannte; er hoffte nämlich, eines Tages dieser Jünglinge doch noch habhaft werden zu können. Eine Wache von 20000 Mann, die alle Monate abgelöst wurde, sollte ein Entkommen der Jünglinge hindern und jeden, der sich der Höhle nähern wollte, niedermachen. Der König, der vor allem den Jamlicha nie vergessen konnte, ging jeden Tag zur Höhle hin, um dadurch Trost zu finden, aber auch um sich dadurch immer wieder zur Rache anzuspornen und zwar um so mehr, als er glaubte, dass die mit offenen Augen daliegenden Jünglinge durch ihr Schweigen ihn nur mit Verachtung strafen wollten.

Als der König eines Tages wieder zur Höhle kam und ob dieses seines Missgeschickes Gott fluchte, verkündigte ihm der Hund im Schlafe redend die Strafe Gottes für jenen Mord an dem Aegypter, der ihm den Schatz gezeigt. Aus Wut darüber liess der Verblendete sofort mehr als 20000 Menschen töten, die ihn nicht als ihren Gott anbeten wollten, wodurch das Feuer der Revolution in seinem Lande allmählich angeschürt wurde. Ihm selbst aber kam bald der Verdacht, jene Jünglinge möchten Verbindung mit der Aussenwelt haben, um sich auf diese Weise stets neu zu verproviantieren und so ihr Leben in der Höhle weiter zu fristen. Deshalb liess er den Berg mit 600000 Mann umgeben. Ein andermal kommt Daqjanus wieder zur Höhle, stolz darüber, dass er endlich die Jünglinge dem sicheren Verderben überantwortet habe. Da heisst ihn der Hund sofort nach Ephesus zurückkehren, weil seine Anwesenheit daselbst notwendig wäre. Dort hatte man unterdessen mehrere seiner Eunuchen gemordet und seine Frauen geraubt. Wiederum erscheint er voll Rachedurst vor der Höhle, wird aber vom Hunde abermals nach Ephesus zurückgeschickt, um neues Unglück zu erblicken. Von Hass

entbrannt hatten sich dort unterdessen seine drei Söhne gemordet. Ein viertes Mal erscheint er vor der Höhle, wird aber von dem Hunde wieder fortgeschickt. Da lässt er nun die Höhle mit Reisigbündeln verstopfen, um diese seine Feinde im Brande zu ersticken. Aber der Wind treibt die Flammen gegen die Stadt zurück, um dort, allein von allen Gebäuden, seine Residenz mit allen ihren Schätzen in Schutt und Asche zu legen. Jetzt erfleht der Unglückliche vor der Höhle Hilfe gegen das Verderben, dem er zum Opfer gefallen, ohne jedoch Erhörung zu finden.

Nun richtet der König einen eisernen Thron auf dem öffentlichen Platze der Stadt auf, kleidet sich zum Zeichen der Rache in Rot, setzt einen schwarzen Turban auf und heisst seine Truppen das Gleiche zu tun. Ein Racheopfer von 600 000 Menschen soll ihn nun für immer befriedigen. Nochmals erscheint er schmähend und scheltend vor der Höhle, um jedoch vom Hunde die letzte Drohung zu vernehmen. Der ergrimmte König sendet einen Pfeil gegen die Höhle ab, der jedoch zurückprallend zu seinen Füssen niederfällt. Im selben Augenblick kommt aber aus der Höhle eine Schlange hervor, die sich um ihn schlingt, während er in die Stadt auf seinen Rachethron flieht. Dort wird er von der Schlange allmählich verschlungen, die sich dann wieder in die Höhle zurückzieht. Die Welt ist nun vom Tyrannen befreit, wie es diese Erzählung frei nach der Phantasie geschildert.

Nach Daqjanus folgten nun mehrere Könige in 140 Jahren; dann kam dieses Land in die Hände der Griechen, die es 169 Jahre in Besitz hatten, so dass auf diese Weise die 309 Jahre des Schlafes äusserlich gerechtfertigt erscheinen. —

F gibt die weitere Geschichte des Daqjanus nur ganz kurz, und es wird hier bloss gesagt, dass er auch noch weiterhin Anbetung von seinen Untertanen forderte, bis nach einigen Jahren sein Leben zu Ende war. Dann sei ihm noch ein König gefolgt, hernach aber sei das Land in die Hände der Griechen gefallen und zwar für 204 Jahre. Damals sei der Prophet Zacharias erschienen für weitere 200 Jahre, bis Jesus kam, unter dem nebst anderen Wundern auch jenes sich ereignete,

dass die Sonne, wenn sie im Osten aufging, seitwärts von der Höhle der Jünglinge unterging *(Sure 18, 16)*, damit ihre Strahlen durch zwei von Engelshand gemachten Öffnungen zu den Schläfern eindringen könnten. Nach 309 Jahren — eine Zahl, die sich übrigens aus den obigen Ziffern nicht ergibt — seien dann die Jünglinge mitsamt dem Hunde wieder erwacht. —

Diese merkwürdigen Zeitangaben weisen wohl auf die Annahme hin, die in der arabischen Überlieferung, z. B. bei Tabarî (cfr. oben pg. 22) vertreten ist, dass nämlich die Höhlenmänner schon vor Christus gelebt haben. Es scheint, dass sich die Araber, vielleicht schon Muhammed, von Anfang nicht recht klar waren über die eigentliche Datierung und Zugehörigkeit jener Jünglinge.

Muhammed bringt in seiner 18. Sure, welche er nur mit Rücksicht auf die an erster Stelle berichteten Siebenschläferlegende die „Höhle" betitelt, die Geschichte des Moses und seines Dieners und des mit ihnen in Zusammenhang gebrachten Fisches (V. 59ss.) sowie den Zug Alexanders des Grossen nach dem Westen und nach dem Osten. — Dann aber kennt Muhammed die christlichen Legenden so viel wie nicht, und wenn er sie auch kannte, so ging er doch für jeden Fall an denselben ziemlich gleichgültig vorüber. Alle die interessanten Stoffe im Qorân beziehen sich mit wenigen Ausnahmen: *Jesus, die Männer der Grube (Sure 85, 4; = die Martyrer von Nedschran* oder *Georg;* cfr. Loth, *Proben aus Tabarî; Qorânkommentar ZDMG 35, 1881, 610ss.; Tabarî-Zotenberg II, 179ss., 54ss.)* nur auf das Alte Testament, so dass sich schon daraus der Schluss geradezu aufdrängt, er habe seine Stoffe nur von Juden oder höchstens noch von Juden-Christen bezogen, die aber mehr Juden geblieben waren. Diese Frage wird noch ausführlicher weiter unten behandelt werden.

Die Siebenschläferlegende sowie auch jene des Georg waren wohl so merkwürdig und deshalb auch so verbreitet, dass sie selbst bei den Juden nicht unbeachtet blieben, sondern auch bei ihnen weitererzählt wurden. Dadurch aber mag der Eindruck hervorgerufen worden sein, vielleicht schon bei Muhammed, als ob auch diese Legenden in das Alte Testament

gehörten. Gerade in diesem Umstande dürfte schon ein Beweismoment dafür liegen, dass Muhammed diese Geschichte von Juden, nicht aber von gläubigen Christen erhalten hat. Da ferner diese Legende so viele Ähnlichkeit mit der Geschichte des Daniel und seiner Genossen hat und da sie, wie später klar wird, auch sonst noch manche auffällige Berührungspunkte mit alttestamentlichen Stoffen aufweist, ist es übrigens nicht besonders zu verwundern, wenn sich auch die Juden für diese Legende besonders interessiert haben. Ebenso scheint auch die skizzenhafte und verworrene Darstellung der Legende im Qorân eher auf eine solche indirekte Quelle hinzuweisen, wie sie am besten dadurch gegeben wäre, dass sie vorher noch von den Juden nach ihrem Geschmacke umgeformt und erst in dieser Gestalt an Muhammed vermittelt worden wäre. Dabei kann die Legende noch immerhin in letzter Linie auf Jakob von Sarug zurückgehen, welcher in Syrien als deren einziger sicher beglaubigte Zeuge aus so früher Zeit dasteht. —

Wie C, so berichten auch MW, obgleich in ganz anderer Form die weitere Geschichte des Daqjanus. Als der König nach jener Freveltat heimgekehrt war (nach M belustigte er sich noch vier Tage auf der Jagd), da erfolgte nach W auf das Gebet der Engel ein furchtbares Erdbeben. Daqjanus fasst dies mit seinen Edlen als Herausforderung Gottes zum Kriege gegen den Allmächtigen auf und will nun auch sofort gegen ihn die Waffen ergreifen. Da lässt Gott durch Gabriel aus dem Meere ein Pferd herausführen, auf dem das Verderben des Daqjanus ruht. — M spricht von diesem Erdbeben nicht, sondern lässt, wohl um den Hochmut des Frevlers noch kräftiger zu schildern, denselben auf einer grossen Wiese seinen Thron aufschlagen (cfr. C), eine Heerschau halten und in Saus und Braus dahinleben. Da kommt ihm der Gedanke, zum Himmel hinaufzusteigen und jenen zu töten, der allein noch sein Gegner ist, um hernach auch im Himmel zu herrschen. Auf dieses hin lässt Gott aus dem Meere durch Gabriel jenes Pferd herausführen, dessen Gestalt nun genau beschrieben wird.

Erst beim Anblick jenes Pferdes fasste nach W Daqjanus den Gedanken, einen Angriff auf den Gott des Himmels zu

machen. Mit seinen Soldaten zog er deshalb zu einem weissen Felsen (? unklar) und ging im Kreise um ihn herum. Er scheint hierbei das Pferd bestiegen zu haben, das mit ihm nun 40 *Qamât* in die Lüfte emporflog und dann den Frevler auf die Erde herabschleuderte. Sein Volk aber wurde durch einen schwarzen Windhauch bis auf drei Mann vernichtet, welche die Nachricht von Daqjanus' Tat an den Jünglingen und von seinem Untergange in die Stadt brachten. — Nach M fasst der König die Sendung des Pferdes ebenfalls als Herausforderung von Gott auf und besteigt es, nachdem zwei der Mutigsten sich nicht auf dessen Rücken gewagt hatten. Das Pferd flog mit ihm in die Lüfte und Gott sandte eine Feuerflamme auf ihn herab und machte ihn zu Asche. Das Volk wird ebenfalls bis auf drei Männer von einem Winde vernichtet.

Nach W hatte Daqjanus vor seinem Abzuge aus der Stadt sich einen Nachfolger bestellt, der aber insgeheim der christlichen Religion zugetan war. Dieser bekennt nun offen seinen Glauben und mit ihm das ganze Volk. So bleibt es auch unter seinem Sohne und dessen Nachfolgern, bis 309 Jahre vorüber sind. — Nach M setzt das Volk den Sohn des Daqjanus als König ein, wie es jene drei Männer geraten hatten. Dieser war gläubig und deshalb wurden es fast alle mit ihm. Ohne sich um die Zeit irgendwie zu kümmern, setzt hier der Dichter sofort die Haeresie ein und geht zur Auferweckung der Jünglinge über.

6. Die Motive im Berichte über den Tod des Daqjanus.

So kurz die Erzählung in MW auch gehalten ist, so erscheint sie doch wieder als Sammelsurium aller möglichen Stoffe und Motive.

Die Vernichtung des Volkes erinnert an jene der Thamuditen, die das Kamel des Propheten Salich (cfr. *Sur. 11, 64ss.*) töten wollten (*Weil 60s.*; *Tabarî-Zotenberg I, 135*). Als jenes Kamel sich zur Verherrlichung in den Himmel erhob, wurde das ganze Volk durch Feuer vom Himmel vernichtet bis auf den Propheten Salich und den König Dschundu. Nach

Tabarî wurde nur ein einziger gerettet, nämlich Abû Ghalib, der sich gerade in Mekka befand (cfr. Sur. 7, 71 ss.; 11, 64 ss.; 22, 43; 25, 40; 26, 141 ss.; 27, 46 ss.; 29, 37; 38, 12; 40, 32; 41, 12 ss.; 50, 12; 51, 43 ss.; 53, 51; 54, 23 ss.; 69, 4 ss.; 85, 18; 89, 8; 91, 11 ss.).

Auch Nimrod soll *(Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Lpz. 1859 pg 19 u. 117)* einst von Abraham bekriegt worden sein und er soll sich nur mit drei Bundesgenossen haben retten können. — Die wunderbare Erhaltung von drei Männern erinnert übrigens auch an die biblische Erzählung von Loth und von dem Untergang von Sodoma und Gomorrha. — Im ganzen ist aber sicher nichts anderes als nur eine eigentümliche Umbildung der Geschichte vom Turmbau zu Babel zu erkennen. Die Vernichtung durch einen giftigen Wind ist übrigens eine spezielle Eigentümlichkeit der biblischen Legenden und des Qorân (41, 15; 46, 23 ss.; 51, 41; 54, 19; 69, 6 ss.).

Vor allem erinnert diese Episode an die Geschichte der Aditen (cfr. *Sur. 11: Hûd*; *Tabarî-Zotenberg I, 126 ss.; Weil 48).* Als jenes Volk der Predigt des Propheten Hûd *(= Eber)* nicht gehorchen wollte, kam nicht bloss jahrelange Dürre, sondern auch die endgültige Vernichtung durch eine schwarze Wolke über sie. Der Sturm, der aus dieser Wolke kam, erhob das ganze Volk in die Lüfte und schleuderte dann dasselbe zur Erde. Nur drei Männer, der Prophet Hûd und zwei andere Gläubige, Loqmân und Morthed, die von ihren Landsleuten mit dem ungläubigen Qaïl nach Mekka gesandt worden waren, entgingen diesem schrecklichen Strafgerichte.

Die nämliche Sage erscheint auch noch in anderer Form bei demselben Volke der Aditen, insoferne dort Hûd auch mit dem König Schaddad in Zusammenhang gebracht wurde *(Tabarî-Zotenberg I, 50 ss.).* Als Schaddad das Paradies, welches er sich hatte bauen lassen, einmal auch besichtigen wollte, war eben das genannte furchtbare Strafgericht über sein Volk hereingebrochen; auch Schaddad wurde nun mit seinem Gefolge davon betroffen, gerade als er an seinem Paradiese angelangt war.

Die Sage fügt dann noch an, dass jenes Paradies später

von einem Abd-allah, dem Sohn des Qilâba, gefunden wurde, als er ein verlorenes Kamel suchte. Dieser brachte seinem Könige einige Schätze mit, die er an jenem Orte gefunden hatte; als er aber bei demselben angekommen war, hatten sich alle seine vermeintlichen Kostbarkeiten in wertloses Material verwandelt. Alle späteren Bemühungen, jenen merkwürdigen Ort wieder zu finden, blieben erfolglos. Erst als ein gewisser Daghfal auf eine Höhle am Meere aufmerksam gemacht hatte, konnte das ehemalige Paradies und das Grab jenes Königs wieder aufgefunden werden. Freilich wurden bei der geringsten Berührung alle Kostbarkeiten darin sofort zu eitel Staub. Eine Tafel in der Grabeshöhle berichtete zum abschreckenden Beispiele, was sich vor Zeiten hier zugetragen hatte. Schliesslich berichtet die Sage noch, dass jener Morthed, ein Sohn des Schaddad, nach jenem Strafgerichte aus Mekka heimgekehrt sei, seinen Vater begraben und an der Höhle die genannte Tafel angebracht habe. Das Grabmal dieses Morthed befand sich ebenfalls dort mit einer warnenden Inschrift. —

Es ist übrigens gar nicht unwahrscheinlich, dass auch sonst diese Sage zur fabelhaften Ausschmückung der Siebenschläferlegende bei den Arabern beigetragen habe, besonders was das Suchen und Nichtfinden der Siebenschläferhöhle betrifft. Es scheint überhaupt die ganze Geschichte dieses sagenhaften Schaddad nicht ohne Einfluss auf die Geschichte des Daqjanus gewesen zu sein *(Tabarî-Zotenberg I, 50ss.; Weil 47)*. Vielleicht ist dies derselbe König wie der in der Salomosage genannte Abd Schems von Saba *(Weil 248; Grünbaum 215; d'Herbelot 498)*, welcher eine grosse Stadt gebaut hatte. Als einst zu diesem König Schaddad, dem Beherrscher der Welt von Osten bis Westen, der Prophet Hûd kam, um ihn zum Glauben an den wahren Gott zu bewegen, damit er einst in das Paradies desselben aufgenommen werden könnte, verzichtet Schaddad auf dieses künftige Paradies; da er jedoch in jenem Gotte einen Nebenbuhler erblickt, lässt er sich in Irem ein eigenes, noch weit schöneres Paradies als jenes himmlische erbauen, dessen Schilderung er aus der Predigt des Propheten vernommen hatte. Weiter will er jenen Gott mit Krieg überziehen und

zwar durch seinen Feldherrn Og, einen furchtbaren Riesen, der einmal einen Fisch aus dem Meere geholt und dann mit seiner Hand an der Sonnenscheibe gebraten hatte und dem das Wasser der Sintflut nur bis an die Knie reichte. Weiter wird von diesem Riesen erzählt, dass er, als er von Moses nach seinem Auszuge aus Aegypten bekriegt wurde, einen ganzen Gebirgsstock auf das Heer des Moses werfen wollte; als er die Felsenmasse zu diesem Zwecke bereits auf seinen Kopf gelegt hatte, bohrte auf das Gebet des Moses ein von Gott gesandter Vogel mit seinem Schnabel ein Loch in diesen Gebirgsstock, bis derselbe über den Kopf des Riesen herabsank und seinen Nacken wie ein Halsband umgab. Nach seinem Tode soll man in Bagdad aus einer Rippe von ihm, die man mit den kräftigsten Stieren aus seiner Seite herausgezogen, eine gewaltige Flussbrücke gewonnen haben.

Auch die Beschreibung der Prachtbauten des Daqjanus stimmt mit jenen der Bauten des Schaddad ziemlich genau. Alles, sogar die Bäume und Blumen, ist von Gold, Silber und Perlen; die Flüsse strömen von Wein, Milch, Wasser und Honig. Kein Wunder, denn es wurde auch 700 Jahre daran gebaut und sämtliche Könige der Erde hatten ihre Kleinodien dazu beisteuern müssen *(ZDMG 4, 417ss.: Roth, Dschemschid).*

Das Pferd, besonders jenes des Gabriel spielt in den biblischen Legenden ebenfalls eine Rolle. Gabriel erscheint bald auf seiner Stute Heizam *(Weil 153)*, bald auf seinem Hengste Ramka *(Weil 168)*. Adam bekommt für seinen Einzug in Paradies von Gabriel das geflügelte Pferd Meimum *(Weil 18)* und Abraham soll auf dem Wunderpferd Borak *(Weil 195)*, das ähnlich wie das obige genau beschrieben ist, seine Pilgerfahren nach Mekka gemacht haben; dasselbe Pferd wurde dann später dem Samuel für seine Wallfahrten zur Verfügung gestellt. Vor allem erinnert diese Episode an das Ross Bukephalos Alexanders des Grossen, das ausser ihm niemand satteln und besteigen konnte (Pseudo-Kallisthenes, lib. I, cp. XVI, ed. Müller, cp. 16; *Budge, Alexander the Great, cp. XVIs., pg. 17s.).*

Schliesslich soll als ein weiterer Beleg für den Bericht

über den Untergang des Daqjanus ein Zug aus dem Leben eines Sassanidenkönigs angeführt werden. Auf dieselbe Weise wie Daqjanus findet Yezdegerd der Böse seinen Tod (cfr. *Schâhnâme XXXIV; Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I, 518*; *Tabarî-Zotenberg II, 104)*: Eines Tages erschien vor seinem Palaste ein seltsames weisses Pferd, das aus der See herausgekommen war. Da niemand es satteln konnte, versuchte es Yezdegerd; doch das Pferd versetzte ihm einen tötlichen Hufschlag an die Brust, worauf es spurlos verschwand. Dann folgt der Zusatz, dass ein Engel so die Welt von Tyrannen befreite.

Man wird wohl nicht fehl gehen, wenn man in diesen Sagen eine talmudische Umschreibung der Bibelstelle erblickt: *Quomodo cecidisti de coelo, Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes (Isai. 14, 12).* —

Al-Kisâî weist in diesem Teil seiner Erzählung wenn auch nur ganz kurz auf ein anderes Motiv hin, dass in den Heldensagen auch sonst sich häufig findet, auf den Plan des Daqjanus, seinen Genossen im Himmel zu bekämpfen. Auch hierin liegen wieder biblische Reminiszenzen, nämlich die Geschichte des Lucifer, die ja für alle diesbezüglichen Schilderungen Muster und Vorbild war (cfr. *qui — Lucifer — dicebas in corde tuo: In coelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis. Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo, Isai. 14, 13s.).* Auf Erden hat sich dann derselbe Vorfall zugetragen im Turmbau zu Babel, besonders reich geschildert in dessen legendarischen Weiterbildungen (1. Mos. 11, 1—9), welcher das Vorbild für alle derartigen Himmelsstürmer geworden ist.

Zum erstenmal erscheint eine derartige Legende mit dem Namen des Nimrod verbunden, der ja in der Bibel als jener bezeichnet wird, der *mächtig wurde auf der Erde (I. Chron. 1, 10; Genes. 10, 8)* und der in der späteren legendarischen Ausschmückung des Bibelberichtes als der Erbauer jenes Turmes gilt *(Beer, Abraham pg. 8s. und Anmerkungen pg. 106s.*: cfr. *Herodot II, 181).* Am ausführlichsten wird diese Erzählung in der Chronik des Tabarî gegeben *(Tabarî-Zotenberg I, 148ss.; cfr. Weil 77s.; Grünbaum 96s.; cfr. ZDMG 7, 406):*

Nemrod . . . dit: . . . »Je veux frapper le Dieu d'Abraham comme j'ai frappé Abraham.« Après cela il réunit ses vizirs, ses favoris et ses lieutenants et il leur dit: »Dites que l'on fasse de grandes caisses.« On amena donc des maîtres, et ils commencerent à faire des caisses. Lorsqu'ils en eurent entièrement achevé une, Nemrod dit: »Faites à cette caisse une porte vers le ciel et une porte vers la terre!« Ces maîtres exécutèrent ponctuellement tout ce que Nemrod leur avait ordonné. Il leur commanda encore de faire quatre piques, de les attacher fortement aux quatre angles de la caisse, et de placer au haut de ces piques quatre morceaux de chair. Il ordonna ensuite d'amener quatre vautours qu'on lia aux quatre pieds de la caisse, dans laquelle il monta, armé complètement et accompagné d'un vizir affidé, pour faire la guerre à Dieu, qu'il voulait anéantir; et il disait: »Si je remporte la victoire, je serai délivré d'Abraham; et si je suis vaincu par le Dieu d'Abraham, il pourra partager avec moi le règne sur le ciel, la terre et les créatures.« — Or on cessa de retenir les vautours, afin qu'ils enlevassent la caisse dans les airs. Ces animaux, voulant saisir la chair qui était au-dessus d'eux pour la manger, enlevèrent la caisse et la soutinrent dans les airs pendant un jour et une nuit.

Après cela, Nemrod dit au vizir: »Ouvre la porte qui est du côté de la terre, et observe ce que tu verras!« Le vizir ouvrit la porte de la caisse, il vit de la terre et de la poussière, et il dit: »O prince, je vois de la terre et de la poussière.« Quelque temps après, Nemrod dit encore à ce vizir: »Ouvre la porte qui est du côté du ciel et observe ce que tu verras.« Le vizir ouvrit cette porte, et il dit: »Je vois ce que j'ai vu la première fois.« — Ils continuèrent à errer dans les airs pendant un jour et une nuit. — Après cela, Nemrod dit à son vizir: »Ouvre la porte qui est du côté de la terre, et considère ce qui s'offrira à ta vue!« Le vizir lui dit: »O roi, je vois quelque chose qui ressemble à de la fumée.« Nemrod lui dit alors: »Ouvre la porte qui est du côté du ciel!« Le vizir ouvrit cette porte. Nemrod lui demanda: »Que vois-tu?« Le vizir lui répondit: »Je vois ce que j'ai vu du côté de la terre.« Ils planèrent encore dans les airs pendant un jour et une nuit. Après cela Nemrod dit à son vizir: »Ouvre!« Celui-ci ouvrit. Nemrod lui demanda: »Que vois-tu?« Il répondit: »Je ne vois rien.«

Alors Nemrod attacha la corde de son arc, ouvrit son carquois et en tira trois flèches qu'il lança contre le ciel.

Or on rapporte que Dieu ordonna à Gabriel de renvoyer à Nemrod ces mêmes flèches, après les avoir souillées de sang.

Nemrod dit alors: »J'ai détruit le Dieu d'Abraham.« Et il changea la direction de la caisse et redescendit sur la terre.

Un grand bruit se fit alors entendre dans l'air, et les anges pensèrent que c'était un ordre de Dieu qui descendait du ciel.

Nemrod se retrouva sur la terre sans avoir éprouvé aucune espèce de mal. Or quant à Nemrod, son couteau rencontra un os, et tous ses artifices furent inutiles, il ne put rien contre Abraham ni contre Dieu. (cfr. Sur. 16, 28.)

Ähnlich berichtet auch Weil diese Geschichte. Nur sagt er, dass Nimrod von der Spitze seines Turmes aus mit zwei Adlern diesen Aufstieg machte und zwar in der Begleitung eines Jägers, der das Stück Fleisch an einer Stange von der Sänfte aus emporhielt. Die Reise dauerte einen Tag, bis die Erde unter ihm wie ein Ei erschien. — Daran sind noch ein paar Erklärungen gefügt, wie es nämlich kam, dass der abgeschossene Pfeil blutiggefärbt wieder herabfiel. Nach der einen wäre das Blut von einem Fisch hergekommen, den die Wolken mit sich aus dem Meere in die Luft gehoben hätten, nach anderen wurde ein Vogel getroffen, der noch höher als die Adler geflogen. Als Nimrod wieder auf den Turm zurückkam, liess Gott denselben unter furchtbarem Getöse zusammenstürzen, dass die Leute vor Schrecken ausser sich waren und jeder eine andere Sprache redete.

Auch auf Nebukadnezar wird dieselbe Sage, wie bei seinem Charakter ganz begreiflich, hin und wieder übertragen.

Talm. Babli, Tractat Chagiga 13a, übers. Wünsche I, 274: In einer Boraitha ist gelehrt worden: R. Jochanan ben Saccai hat gesagt: „Welche Antwort gab die Himmelsstimme jenem Frevler (Nebukadnezar), als er die Worte sprach (Jes. 14, 14s.): „Ich erhebe mich in die Höhen der Wolken und werde gleich dem Allerhöchsten.“ Sie antwortete und sprach zu ihm: „Du Frevler, Sohn eines Frevlers, Enkel des ruchlosen Nimrod, welcher die ganze Welt durch seine Herrschaft gegen Gott aufgewiegelt hat, wie viel sind die Jahre des Menschen? 70 Jahre, wie es heisst (Ps. 90, 10): »»Die Tage unserer Jahre sind 70 Jahre, und wenn mit Kraft, so sind es 80.«« Nun ist von der Erde bis zur Veste ein Weg von 500 Jahren, die Dicke der Veste beträgt einen Weg von 500 Jahren und ebenso be-

trägt der Weg von einer Veste bis zur andern 500 Jahre. Über der Veste wieder sind die hl. Chajot (Tiergestalten). Die Füsse, die Fussgelenke, die Unterschenkel, die Oberschenkel, die Hüften, die Rumpfe, die Hälse, die Köpfe und die Hörner der Chajot sind so gross wie alles frühere zusammen. Über ihnen ist der Thron der Herrlichkeit (Ezech. I, 22). Dessen Füsse und der Thron selbst sind so gross wie alles frühere zusammen. Und über allen thront ein König, ein Gott, lebendig und unveränderlich, hoch erhaben, und der spricht: »Ich will . . . .?« Ja, zur Unterwelt wirst du hinabgestürzt werden, zur tiefsten Gruft."

Auch auf Kai-Kaos ist diese Sage übertragen worden: *(Tabarî-Zotenberg I, 465; cfr. Firdûsî XIII, übers. Rückert I, nr. XIII pg. 403: XII Baumgartner I, 474):* Kaï-Kaous était vainqueur dans toutes ses entreprises et tout lui réussissait; la nourriture et la boisson ne produisaient pas en lui d'évacuations. Après la destruction de la ville, il devint triste et il dit: »Il faut absolument que je monte au ciel et que je voie le ciel, les étoiles, le soleil et la lune. Il fit construire une machine magique et, par son pouvoir et sa science, il s'éleva dans l'air avec quelques-uns de ses serviteurs. Lorsqu'ils furent parvenus dans la région des nuages, les liens de la machine se rompirent et tous tombèrent et se tuèrent, sauf Kaï-Kaous. Mais il devint sujet à des besoins naturels; les hommes cessèrent de le craindre et tous les rois qui l'attaquèrent remportèrent la victoire sur lui.

Im eigentlichen Tabarî (I, 602) wird berichtet, dass sich Kaï-Kaos durch die Geister des Salomo eine Stadt, namens Kangdiz, erbauen liess, die von diesen Geistern dann mit Menschen und Vieh und Häusern in die Lüfte empor versetzt wurde (ZDMG 48, 190s.). Bei Firdûsî (I, 411ss.) ist die Sage ähnlich dargestellt wie bei Nimrod. Vier Adler tragen ihn auf einem eigens konstruierten Throngestell, auf dem sogar ein Becher Wein nicht fehlte, in die Lüfte, bis sie ermüdet wieder niederstiegen und im Walde Tschin bei Amul glatt landeten.

Auch von Dschemschid *(Tabarî I, 180; cfr. ZDMG 48, 190 Note 5)* wird erzählt, dass er sich durch die Satane einen gläsernen Wagen bauen liess, mit dem er dann an einem

einzigen Tage von Dunbawend bis nach Babel durch die Lüfte fuhr.

Wohl nicht mit Unrecht hat Meissner (ZDMG 48, 191) auf die Ähnlichkeit dieser Episode mit einer anderen in der Achikargeschichte hingewiesen, nach welcher derselbe unter anderen Wundertaten seinem König ein Schloss in den Lüften bauen sollte; denn diese Ähnlichkeit besteht sicher, vielleicht auch sogar gegenseitige Abhängigkeit.

Auch in der Alexandersage (Pseudo-Kallisthenes II, 41, Weismann II, 138s.) findet sich die nämliche Sage. Alexander steigt hier auf einem Gestelle in die Luft empor, das von zwei Adlern, die durch ein über ihnen hängendes Stück Leber angelockt wurden, in die Höhe getragen wurde. Durch ein fliegendes Wesen in Menschengestalt wird jedoch Alexander in dem Reiche der Lüfte belehrt, nicht nach dem Himmlischen zu verlangen, da er das Irdische bis jetzt noch nicht erkannt habe. Als Alexander von der Höhe hinabblickte, sah er eine Schlange, die eine Tenne mit ihrem Leibe umwickelt hatte; dieses Zeichen sollte die Erde bedeuten, die rings vom Meere wie von einer Schlange umgeben ist. — Auch im Talmud ist diese Episode aus der Alexandersage enthalten *(Wünsche, Babylon. Talmud II, 4 pg. 164; = Thamid 6, 7).* —

Last not least findet sich eine verwandte Sage auch noch in der babylonischen Etanalegende, die Harper in einer doppelten Gestalt veröffentlicht hat *(Beiträge zur Assyriologie*: II, 439ss. und 503ss; — Stück Iab. veröff. von Jastrow: Fragment und K 2527 sowie K 1547 in *Beiträge z. Assyr.* III, 379ss.; — Stück II. veröff. von Harper l. c. 447 und 507 nach K 8578 + Rm 79, 7—8, 43; — Stück IIab. veröff. von Harper l. c. 449ss. und 503ss. nach K 3651, K 8563, Rm 522 und Rm 2454 + 79, 7—8, 180. Neuerdings in: *Keilschriftliche Bibliothek,* Bd. VI, 1. Teil: *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* von *P. Jensen,* Berlin 1900, nr. VIII, *Der Itana-Mythus,* pg. 100—115).

Die hier in Frage kommende Episode ist in Stück IIIa enthalten. Itana will sich zur Göttin der Leibesfruchtbarkeit Ischtar begeben. Da kommt ihm ein Adler zur Hilfe, der

ihn auf seinen Schwingen zur Göttin emporträgt. Nachdem der Adler ihn eine Doppelstunde emporgetragen hatte, spricht er: „Schau, mein Freund, das Land, wie ist es! Blick an das Meer hin an den Seiten von *Ekur*. Das Land da . . . einen Berg: Das Meer ist zu Wasser . . . geworden." Eine zweite und eine dritte Doppelstunde geht die Reise aufwärts, bis das Land unten zu dem Wasserlauf eines Gärtners geworden ist. Im Himmel angekommen, fallen der Adler und Itana demütig vor *Anu, Bel und Ja* nieder . . . —

Ähnlich wird im zweiten Bruchstück (III b) diese Fahrt beschrieben. Nach der ersten Doppelstunde erschien das weite Meer unten wie ein Hof; nach der zweiten erschien das Land wie ein Mehl . . . (= *Brot?*), das Meer wie ein Brotkorb; nach der dritten erschien das Land wie . . ., vom weiten Meer werden [seine Augen] nicht satt. Doch besinnt sich Itana jetzt, er will nicht zum Himmel hinaufsteigen und so lässt sich denn der Adler wieder mit ihm hinunter.

Die Berührungen dieser Sage mit jener des Nimrod, der Alexandersage, ebenso auch mit der Darstellung im Talmud sind so auffallend, dass an einer gegenseitigen Abhängigkeit wohl nicht gezweifelt werden kann (cfr. Meissner ZDMG 48, 191; Lidzbarski Z. A. VIII, 266 ss.).

Dieser Etana-Mythus, der wohl die Erlangung eines ersehnten Gutes im Himmel darstellt, scheint ziemlich verbreitet gewesen zu sein, da davon auch Abbildungen bekannt sind, der Zylinder 89 767 (British Museum) und wohl auch noch ein anderer Siegelzylinder, der an Etanas Auffahrt erinnert (cfr. *Orient. Litztg. 1906, 479 s.)*, die Jeremias wiedergegeben hat *(A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orientes Lpz. 1906² pg. 461.)* Dabei verweist er auf 5 Mos. 30, 12: *Quis nostrum valet ad coelum ascendere, ut deferat illud (mandatum) ad nos et audiamus atque opere compleamus*, sowie auf 5 Mos. 32, 11: *Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et, super eos volitans, expandit alas suos, et assumsit eum atque portavit in humeris suis.* Das Bild, dass Gott seinen besonderen Schützling auf den Fittichen eines Adlers über Gefahren hinwegführt, ist übrigens ein echt biblisches (cfr. 2 Mos. 19, 4), wie auch sonst

der Adler gerne zum Vergleich herangezogen wird. — Auch in der Assumptio Mosis findet sich eine Stelle, die einen ähnlichen Gedanken aufweist: *„Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügeln des Adlers emporsteigen“* (10, 8).

Dasselbe Motiv enthält auch die Sage von Ganymed, der durch einen Adler in den Himmel entrückt wurde, ebenso die Apotheosen der römischen Kaiser, die sich auf dem Adler in den Olymp emporschwingen. Und vielleicht darf man sich zu guterletzt auch noch an den Ikaromenippos des Spötters Lukianos erinnern, der sich mit Adler- und Geierflügeln in den Mond und in den Olymp begibt und so Zeuge von allerlei höchst unerquicklichen Dingen im Olymp und auf der Erde wird.

7. Wiedererwachen der Jünglinge.

Als die 309 Jahre verflossen waren, erwachten die Jünglinge aus dem Schlafe, als eben die Sonne aufging (= AC; F um die Zeit des Mittagsgebetes; W: Gott befahl der Sonne bei ihnen einzudringen wider ihre Neigung; M: der Seraph wehte auf den Befehl Gottes hin den Lebensgeist wieder in sie und zwar am Ende des Tages; *Tabarî I, RF. 578:* vers le temps du Namâz avant que le soleil déclinât). Der erste, der erwachte, war Jamlicha (FC: einer der sieben erwachte zuerst). In FC wird wie bei Tabarî I (RF. 578) auch das Hündlein noch erwähnt, das jetzt ebenfalls erwacht und (nach C) von allen seinen Wunden geheilt wird.

Dass die Haeresie, welche die Auferstehung des Fleisches leugnete, Anlass zu diesem Wunderzeichen war, wird nur in F kurz erwähnt. Diese Jünglinge sollten erweckt werden, damit auch diese spätere Zeit noch Propheten sehe und glaube und damit niemand die Auferstehung des Fleisches leugne und Gott die Macht abspreche, die Toten wieder lebendig machen zu können.

Nur M ist hier wieder sehr ausführlich und steht offenbar unter dem Einflusse der christlichen Legende, wie sie Ibn Ishâq überliefert. Sowohl die Haeresie als auch die Trauer und das Gebet des Königs um ein Wunderzeichen

werden hier kurz beschrieben. Dazu wird aber auch noch eine andere Tradition, angeblich nach Ibn ʿAbbâs angefügt, nämlich die Episode des Hirten, der vor dem Regen flüchtend zur Höhle der Siebenschläfer kam. Da er deren Eingang vermauert fand, stiess er nach einem Gebete mit seinem Stabe an das Mauerwerk, das sofort nachgab. Der Eingang stand nun offen, der Hirte trat ein und gewahrte die Schläfer, deren äussere Gestalt gross an Länge und Breite war. — Auf die grosse Körpergestalt der Jünglinge weist auch das Excerpt des Olearius (cfr. oben pg. 34) hin, insoferne es dort heisst, dass der Speisemeister in der Stadt über die kleine Gestalt der Menschen erstaunt war. Auch WM betonen später bei dem Enkelsohne des Jamlicha dessen hochgewachsene Gestalt (cfr. pg. 302).

Die Episode vom Hirten findet sich auch bei Tabarî I *(pg. 780: cfr. RF. 582)*, Zamachscharî *(Koch 132)*, Alaʾthîr *(Koch 136)*, bei Thaʿlabî *(dritte Darstellung nach ben Munabbih, cfr. RF. 561)*. In der rein-arabischen Tradition ist der Hirte offenbar an die Stelle des Besitzers des Berges der christlichen Texte getreten und zwar wohl deswegen, um auf einfache und natürliche Weise zu erklären, wie jemand zu dieser Höhle kommen konnte. Die christlichen Texte erscheinen hier viel künstlicher, insoferne sie eigens von einem Besitzer jenes Berges reden müssen. Die Araber haben sich da wohl gefragt, wie denn jener in den Besitz des Berges gekommen sein möge, und haben dann einfach einen Hirten zufällig vorbeikommen lassen.

Nach dem Erwachen gingen nun die Jünglinge (AM; C Jamlicha allein; F um sich zu waschen und Trauben zu holen) vor die Höhle hinaus *(M Tamas; Berg: el-Wasid)*, fanden aber die Bäume und die Quelle *(M el-Qulîs)* vertrocknet. — Nach C findet Jamlicha vor dem Eingang der Höhle eine grosse Mauer; ebenso auch der Hirte, der hernach um Speise in die Stadt hinabgehen wollte, aber sofort wieder mit der Meldung zurückkommt, dass nicht bloss eine gewaltige Mauer den Weg versperre, sondern dass auch die Bäume und die Quelle vertrocknet wären. Jamlicha, der hierauf mit dem Hirten die Kleider wechselt und den Botengang in die Stadt

unternimmt, muss sich den Ausgang erst mühsam ausbrechen. — Auch in W bemerkt, offenbar nach einem eingefügten zweiten Berichte, der Hirte, der in die Stadt abgeschickt werden sollte, ebenfalls diese Bewandtnis mit den Bäumen und der Quelle; auch eine Mauer, die jedoch schon halb zerfallen war und so den Ausgang ermöglichte, sieht er und meldet dies den Jünglingen, worauf Jamlicha die Kleider mit dem Hirten wechselt und in die Stadt hinabgeht. — Nach F hatten zwar alle Jünglinge die halb zerfallene Mauer vor der Höhle gesehen, waren aber noch nicht über dieselbe hinausgekommen. Erst später, als sie der Hunger drückte, ging einer von ihnen noch weiter hinaus und fand dort die Bäume und die Quelle vertrocknet vor. Deshalb wollen nun die Jünglinge einen in die Stadt um Speise schicken und beauftragen damit den Hirten, der ja in der Stadt nicht so leicht erkannt werden würde. Doch kam dieser nur bis zum Eingang hinaus und erschrocken ob der halbzerfallenen Mauer kehrt er sofort wieder zurück, so dass jetzt Jamlicha in die Stadt hinabgehen muss. Von einem Kleiderwechseln ist hier nicht die Rede, Jamlicha nimmt bloss das Geld von dem Hirten wieder zurück.

Merkwürdigerweise wird, ganz im Gegensatz zu den christlichen Texten, dieses Geld ausser bei F nirgends näher beschrieben, obwohl andere arabische Überlieferer darüber manches anzugeben wissen. So sagt in A ʿAlî dem neugierigen Juden, dass es sehr schwer und gross war und dass das Gewicht, nach dem jedes Geldstück gemacht war, 13 (heutige) Drachmen betrug; ähnlich gibt auch F später bei der Bäckerszene und beim Verhör vor dem König als Gewicht dieses Geldes 100 *dirhems* an. Auch Ibn Ishâq hat in seinen Text (RF 568) eine Tradition aufgenommen, nach welcher die Grösse dieses Geldes wie die Spur (= der Huf) eines jungen Kamels war. Nach Tabarî (RF 578) waren diese Münzen grösser als die in der späteren Zeit. Ebenso führt Tabarî später (RF 582) eine Tradition angeblich nach Ikrima an, welche besagt, dass jeder *dirhem* unter Daqjanus den Wert von 10 dirhems unter Theodosius hatte, siebenmal so gross war und zwar wie der Huf eines jungen Kamels *(cfr. Koch 125, 129; Goeje 11; Guidi 399, S.1 59).*

Der übrige Teil der Legende, der Gang des Jamlicha in die Stadt und dessen weitere Schicksale in derselben werden in allen Texten dieser Gruppe, wenn auch kürzer, im allgemeinen nach der christlichen Textgestalt erzählt. Eine Ausnahme macht hier nur M, der den Hirten in die Stadt gehen lässt und ihm die ganze Rolle des Jamlicha überträgt, wohl aus Missverständnis infolge der jetzt angestrebten auffallenden Kürzung. Es liegt dem betreffenden Bearbeiter hier sicher ein christlicher Text vor, was ganz besonders daraus ersichtlich ist, dass der (ungenannte) König in diesem Wunder eine Bekräftigung der Lehre von der Auferstehung erblickt und verkündet. Nur am Schluss, wo die christlichen Texte den Zug des Theodosius zur Höhle schildern, weicht er von der gewöhnlichen Darstellung ab und nimmt hier eine nicht näher kontrollierbare arabische Tradition auf, nach welcher der Jüngling sich wieder zu seinen Genossen zurückbegab, aber mitsamt denselben den Augen jener entrückt wurde, welche die Höhle sehen und das Wunder nachprüfen wollten. Diese sollen im Gegenteile die Höhle leer gefunden haben; dafür seien sie aber auf die Tafel mit den Namen der Jünglinge und deren ausführlicher Geschichte gestossen. Dadurch wurden aber alle in ihrem Glauben an die Auferstehung des Fleisches bestärkt und befestigt.

Gerade durch dieses Moment erweist sich die Vermutung als richtig, dass sich M trotz aller Verschiedenheiten mit A so ziemlich deckt, wenigstens insoferne, als wohl beide eine und dieselbe Vorlage hatten. Auch in A sterben die Jünglinge auf ihr Gebet zu Gott hin sofort nach der Ankunft des Jamlicha und auch dort wird der Eingang zur Höhle unsichtbar, so dass die beiden Könige, ein muslemitischer und ein christlicher (= *wohl Theodosius und der Bischof der christlichen Legende*), den Weg zur Höhle nicht mehr fanden, obwohl sie sieben Tage lang um dieselbe herumgingen. Dieses Moment, dass hier zwei Könige eingeführt sind, ist wohl ohne Zweifel durch die Stelle im Qorân (18, 20) bedingt, nach welcher sich zwei Parteien um die Erbauung eines (christlichen) Tempels oder einer Moschee stritten. A hat nun gewissermassen die obersten Vertreter der beiden Parteien, deren Könige, eingeführt, von

denen der Moslem beim Streite siegte und dementsprechend die Höhlenjünglinge für sich in Anspruch nahm und über ihrer Höhle eine Moschee erbaute. — Eine merkwürdige Bestätigung für A bringt auch *Ibn Ishâq*. der am Schlusse seiner Darstellung (RF 574) neben anderen Überlieferungen auch noch auf die Autorität des ʿAlî ben Abû Tâlib hin dieses Verschwindungswunder der Höhle mit den Jünglingen anführt. Auch FC berichten von dieser Verbergung der Jünglinge. Gerade für diese Überlieferung mag der Qorânvers (18, 17) von Einfluss gewesen sein: *„Wärest du auf sie gestossen, du würdest dich vor ihnen zur Flucht gewendet haben und wärest mit Grausen vor ihnen erfüllt worden.“*

In ähnlicher Form wird dieser letzte Teil auch bei Tabarî (RF 580) berichtet. Jamlicha war in die Höhle eingetreten und als er seine letzten Erlebnisse in der Stadt seinen Genossen erzählt hatte, starben alle. Draussen vor der Höhle wartete der König mit seinem Gefolge die ganze Nacht hindurch bis zum nächsten Mittag. Der König befahl zwar, man solle jetzt in die Höhle hineingehen, aber niemand wagte es. Da bauten sie eine Kapelle und brachten an der Mauer eine Tafel mit der Geschichte dieser Jünglinge an. — Es ist hier zu beachten, dass Tabarî von einer Einmauerung der Jünglinge und von der Anbringung einer Tafel durch Daqjanus nichts weiss. Deshalb ist dieser letztere Umstand hier wohl nachgeholt. — Auch Alaʿthîr berichtet diese Episode ähnlich: Alle sterben unmittelbar nach der Ankunft des Jamlicha; der König, der in die Höhle hineingeht, findet das Kistchen mit der bleiernen Tafel. Dabei verweist Alaʿthîr auch auf die andere (christliche) Darstellung, nach welcher der König die Jünglinge noch lebend angetroffen hat. —

WCF folgen in Bezug auf die Ereignisse nach dem Erwachen einer ganz anderen Tradition, wenn auch der Gang des Jamlicha in die Stadt, sein Zusammentreffen mit einem Jünglinge (W Hirte, den er noch ausserhalb der Stadt trifft, F eine Person, die innerhalb des Stadttores sass; C ein Mann, der aus dem *„Château“* herauskam; A lässt diese Episode aus und verquickt sie mit dem Bäcker), die Begebenheiten bei dem

Bäcker und sein Verhör vor dem König, abgesehen von einigen Ausschmückungen, weit mehr als das Vorhergehende der christlichen Legende abgelauscht sind. Von derselben unterscheiden sie sich hier abgesehen von einer ziemlich bedeutenden Kürzung nur durch minder wichtige Abweichungen: In CF erkundigt sich Jamlicha bereits bei dem Manne, der aus der Stadt herauskam, nicht bloss nach dem Namen der Stadt, sondern auch nach dem des Herrschers (C *Enkusch;* F *Thekoghusch:* A *Abderrahman)* und nach der Bedeutung der Aufschrift über der Stadt. In W frägt er bloss, ob Daqjanus schon von seinem Feste zurückgekehrt sei und vermutet in der Aufschrift über den Toren der Stadt nur eine List des Daqjanus, womit er die Christen fangen wollte *(cfr. Spanisch* oben pg. 208).

Ein Zusatz fällt bei AW (zum Teil auch bei M) auf, dass nämlich Jamlicha nur Brot beibringen dürfte, das weder mit Fett noch mit Schweinefleisch in Berührung gekommen wäre. Allerdings ist dies nur muhammedanische Ausschmückung, da eine solche Speise nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Muhammedanern verboten ist.

In CFA verlangt der Bäcker Teilung des Schatzes als Schweigegeld, nach W will er ein Fünftel für das Schatzhaus des Muslemin, eine Forderung, die auch der des Weges kommende Vezier des Königs aufrecht erhält. In F will später der König sogar die Hälfte davon, obwohl er den Jüngling sonst sehr schonend behandelt, während er sich in AC mit dem schon genannten Fünftel begnügen will. A hat hier einen merkwürdigen Zusatz: Jamlicha behauptet dem Bäcker gegenüber, dass er dieses Geld als Überschuss bekommen habe, als er vor drei Tagen bei der Flucht vor Daqjanus um drei Drachmen Datteln gekauft habe. —

Jamlicha steht allein inmitten der Volksmenge vor dem König, ohne jemanden zu kennen. Obwohl er (nach A) 1000 Namen ihm einst bekannter Menschen nennt, findet sich doch kein einziger darunter, den diese gegenwärtigen Leute gekannt hätten. Als der Jüngling weiter den Namen des Daqjanus nennt (in A nennt er diesen Namen schon dem Bäcker gegenüber; in M findet dies der Bäcker durch die Aufschrift der Münze;

CW zuerst bei dem Hirten vor der Stadt, dann nochmals vor dem König), da tritt eine Wendung der Dinge ein. In F erinnert sich der König an einen solchen Herrscher aus ältester Zeit sowie daran, dass es damals keinen Propheten gab, während jetzt Jesus gesandt wäre. Deshalb muss nun Jamlicha vor den versammelten ältesten und weltkundigen Leuten seine Geschichte erzählen, was er dann auch sehr ausführlich tut. In alten Chroniken fand man dann, dass seit Daqjanus 309 Jahre verflossen waren, während Jamlicha wie ein zehnjähriger Knabe aussah. Im Evangelium *(wohl sicher = Qorân)* fand man denn auch wirklich diese merkwürdige Begebenheit mit den Jünglingen verzeichnet, so dass nun der Beweis für Jamlicha's Bericht völlig erbracht war. — Nach W hatte der christliche König von seinem Vater einmal von Daqjanus als einem seiner Vorfahren erzählen hören, woraus er erkennt, dass der Jüngling die Wahrheit spricht. — In C kennt einer der königlichen Veziere die Geschichte des Daqjanus und der Jünglinge, deren Höhle, wie man glaubte, irgendwo in dieser Gegend wäre und deren Wiedererscheinen nunmehr unmittelbar bevorstehen müsste. Und richtig stimmt das, was dieser Vezier darüber gelesen hatte, genau mit dem, was der Jüngling jetzt erzählte.

8. Das Motiv von der Wiedererkennung.

Aber jetzt muss Jamlicha noch einen Beweis für die Wahrheit seiner Behauptung erbringen und hier verlässt nun diese Textgruppe gänzlich die christliche Legende und gründet sich auf eine völlig verschiedene Vorlage. Doch scheint auch diese neue Darstellung nicht ganz willkürlich zu sein, denn aus dem Gang zur Höhle der Jünglinge und dem dort entdeckten Schatz der Auferstehung *(thesaurus vitae)* wird ein Gang in das ehemalige Vaterhaus des Jünglings und die Entdeckung eines wirklichen Schatzes; es erfolgt jetzt eine veritable Wiedererkennungsszene, damit jeder Zweifel ausgeschlossen bleibe. Die Vorlage dazu wird wohl nur in den Talmuderzählungen zu suchen und zu finden sein, wie weiter unten gezeigt werden soll.

Jamlicha musste nun, geleitet von einer Truppe des Königs,

sein Haus in dieser Stadt aufsuchen. Nach A findet er dasselbe bald heraus. Als er an dessen Türe anklopfte, trat ein alter hochgewachsener Greis heraus, und diesem gibt sich der Jüngling zu erkennen als Jamlicha ben Falastîn *(aus Palaestina)*: vielleicht eine Andeutung dafür, dass die arabische Überlieferung sich auf Vermittlung der Juden gründet. Und sofort erkennt und verehrt der Greis in diesem jugendlich aussehenden Ankömmling seinen Urahnen und den Herrn des Hauses und weist darauf hin, dass dessen Geschichte und die seiner Genossen bereits von Isâ *(Jesus)* erzählt und dass deren Wiedererweckung von ihm vorausgesagt worden sei.

Auch in WCF muss Jamlicha sein ehemaliges Haus aufsuchen. Da jedoch alles in der Stadt verändert ist, kann er dasselbe erst finden, als Gott ihm den Erzengel Gabriel (C einen Engel) sandte in der Gestalt eines jungen Mannes (W in jener Gestalt, wie er ihm einst als Schützer gegen Daqjanus erschienen war). Dieser führte ihn an sein Haus, (W J. klopfte an dessen Türe und erblickt einen alten Mann, C + umgeben von jungen Leuten) und (C) verschwand dann sofort. Nach C tritt Jamlicha ein (W ein hochgewachsener alter Mann tritt heraus; F Jamlicha sah einen alten Mann unter der Türe sitzen). Diesem gegenüber macht nun der Jüngling sein Eigentumsrecht geltend zum Unwillen der anwesenden Sprossen des Greises, da dieses Haus rechtlich vom Grossvater auf seinen Vater vererbt worden wäre, welch letzterer noch lebe, wenn auch nur mehr als „Hauch des Lebens." Jamlicha erzählt nun dem Greis, der ihm gegenüber sehr freundlich und mitleidsvoll sich benimmt, alle seine Erlebnisse; darauf holt der alte Mann ein Bild, vergleicht dasselbe mit den Zügen des jungen Mannes, küsst dann das Bild und wirft sich dem Jamlicha zu Füssen, da er in ihm seinen Grossvater wieder erkennt. Darüber nun allgemeine Verwunderung.

Der Greis führt dann den jugendlich aussehenden Grossvater im ganzen Hause herum. Da erblickt Jamlicha den Cypressenbalken, den er einst in das Mauerwerk eingefügt und in dessen einem Ende er einen grossen Granatstein verborgen hatte, der zehn wahrhaft königliche Vasen mit

Goldmünzen aus der Zeit des Daqjanus, jede im Gewichte von 100 Drachmen, enthalten soll. Während dieser Balken geöffnet wird, bringt der Greis auch seinen noch lebenden Vater herbei — allerdings eine merkwürdige Gestalt, nicht grösser als ein neugebornes Kind, der mit Leinwand umwickelt in einem aufgehängten Korbe sich bisher befunden. Nachdem man demselben etwas Milch eingeträufelt, lebt er nun wieder neu auf und erkennt in Jamlicha seinen Vater wieder. Und als man die Chroniken nachgeschlagen, fand man, dass am selben Tage 309 Jahre sich erfüllten. — Unterdessen war auch der Balken geöffnet und das Gold gefunden worden, wie Jamlicha es gesagt. Das Gold wird an den König und das Volk und die Nachkommen des Jünglings verteilt. Alles ist nun überzeugt. —

Doch Jamlicha will jetzt zu seinen Genossen zurückeilen, reich mit Speise versehen und begleitet von ungezählten Scharen. Allerdings tritt von der Volksmenge niemand in die Höhle ein, da sie so schrecklich aussah; nur der König soll hineingegangen sein und zwar im selben Augenblicke, als die Sieben mit dem Hündlein, noch mit einem Gebet auf den Lippen, ein letztesmal entschliefen. Der König sorgt nun für ein ehrenvolles Begräbnis und errichtet in der Nähe der Höhle eine Säule mit der Geschichte der Zeugen. Infolge einer besonderen Zulassung Gottes soll sich die Höhle von selbst geschlossen haben, nachdem der letzte Mann dieselbe verlassen hatte, und niemand konnte seitdem wieder in dieselbe hineinkommen.

W bietet einzelne Abweichungen. Als Erkennungszeichen wird auch hier verborgenes Geld benützt. Jamlicha schlägt mit einem Hammer an eine Stelle der Wand, in der die gleichen Münzen, wie Jamlicha's verhängnisvolles Geldstück sich befinden. In einem Buche liest dann der Greis etwas nach und die Beschreibung mit den Zügen Jamlicha's vergleichend, erkennt er in ihm den ältesten Ahnen seiner Ahnen, der 309 Jahre in der Höhle geschlafen. — Die Kunde davon wird dem König gebracht, der sofort herbeieilt und das Wunder dieser Auferstehung nun mit eigenen Augen schaut, das er früher schon hatte vorausverkünden hören. — Auch hier zieht nun alles zu

den anderen Jünglingen in der Höhle. Jamlicha, der zuerst eintritt — ein Umstand, der in den christlichen und arabischen Texten immer hervorgehoben wird — sagt nun den Jünglingen, wie lange sie geschlafen. Dann grosse Freude und frohes Fest. Am Abend zieht alles wieder zur Stadt zurück, merkwürdigerweise auch die Jünglinge, von denen es dann heisst, *dass sie am Leben blieben.* — Starke Kürzung gegen den Schluss ist für den Schreiber wohl die Ursache dieses groben Missverständnisses geworden; denn als etwas anderes kann dies kaum bezeichnet werden.

Die meiste Verwandtschaft mit C weist trotz mehrfacher Verschiedenheiten in dieser Episode F auf. Jamlicha frägt den Greis unter dem Tore, wem dieses Haus gehöre. Obwohl dieser nun sagt, es sei sein Gut und Eigentum, muss er dennoch von dem Jünglinge vernehmen, dass es nicht sein eigen sei und dass er es sofort verlassen müsse. Was helfen dem Armen dagegen seine 170 Lebensjahre, noch auch dass sein Vater noch lebe? Jamlicha will eben sofort einen Beweis erbringen, der untrüglich ist. An einer Stelle im Hause, die er genau bezeichnet, ist ein Zimmer mit einer Säule, unter der ein kostbarer Yemenstein den mit einem Schloss versperrten Eingang zu einem besonderen Gemache verdecke. In diesem Gemache stehen zehn Krüge mit Goldmünzen aus der Zeit des Daqjanus. Der Greis lässt sich durch seinen Sohn, ebenfalls ein Greis mit weissem Bart, zu dem besagten Zimmer führen, das allein trotz sonstiger Veränderungen als Wahrzeichen längst entschwundener Zeiten noch erhalten geblieben war. Alles wird gefunden, wie Jamlicha gesagt, dessen Eigentumsrecht somit erwiesen ist. Doch jener Greis ist imstande, sein Recht zu beweisen und zwar durch ein schriftliches Dokument aus der Hand des ersten Besitzers Jamlicha, der damals am Hofe des Daqjanus war, bis er mit fünf anderen floh und dann in einer Höhle eingemauert wurde, wie sein Vater ihm so oft erzählt. Jamlicha erkennt seine Handschrift und gibt sich nun zu erkennen. Auch sein Sohn wird nun herbeigebracht — fast nichts anderes mehr als ein Stück Leder, das sich bewegt. Korb und Leinwand und Milch

wie in C. Kaum hatte der Sohn seinen Vater wieder erkannt, als der erstere auch schon starb und von Jamlicha begraben werden musste. Verteilung der Schätze an den König und das Volk, die Verwandten gehen hier leer aus.

Nun zieht alles, auch der Enkel des Jamlicha, zu den Jünglingen in der Höhle. Jamlicha tritt zuerst ein, damit die Jünglinge nicht erschrecken. Nachdem sich die Sieben — der Hund ist hier vergessen — erquickt, erzählt Jamlicha seine Geschichte und sagt seinen Genossen, wie lange ihr Schlaf gedauert. Als er aber dieselben einlädt, mit ihm in die Stadt hinabzugehen, da werden sie nach kurzer Beratung schlüssig, auf ein weiteres Leben unter den Menschen oder mit den Menschen in der Nähe von ihrer Höhle zu verzichten. Und so beten sie alle, auch das Hündlein, zu Gott um Erlösung aus den Banden dieses Lebens. Ein Engel kommt vom Himmel herab, um ihre Seelen und jene des Hundes in Empfang zu nehmen.

Nachdem der König, Jamlicha's Enkel und das ganze Volk in der Nähe der Höhle lange auf Jamlicha gewartet, gingen sie bis zum Eingange der Höhle heran; doch niemand wagte es einzutreten. Nur der Enkel trat auf den ausdrücklichen Befehl des Königs hinein; doch musste er sehen, wie die Jünglinge alle schon verschieden waren. Er geht wieder hinaus, meldet, was er gesehen, und gibt ebenfalls seinen Geist auf.

Da ertönt in der Höhle plötzlich ein fürchterliches Krachen und der Eingang der Höhle schliesst sich von selbst. Es wird nun vom König ein Denkmal errichtet; ein Stein an demselben soll die wunderbare Geschichte der Jünglinge der Nachwelt verkünden. — Der Erzähler fügt noch den Bericht vom Streite der Parteien an, in welchem die Gläubigen (Moslemin) siegten. Dieser Streit wurde dadurch veranlasst, dass alle Bewohner der Stadt an jene Stätte wallfahrteten, die Gläubigen und die Ungläubigen (= Christen). Eine Moschee bezeugt der Nachwelt den Sieg der Moslemin. Auch das Hündlein bekommt hier noch eine Zutat zu seiner Geschichte, insoferne nach einer nicht bezeichneten Überlieferung angeführt wird, dass es einst am Tage der Auferstehung mit dem Esel des Jesus und dem Wolfe des Joseph ins Paradies zuge-

lassen wird. Auch der Streit über die Zahl der Jünglinge ist wie in Tabarî angegeben. —

Dies die wunderbare Geschichte der Höhlenmänner bei den Arabern, wie sie die Lust zu fabulieren so anmutig und so naiv aus den wirren Worten des Propheten entwickelt hat.

9. Die Bade-Episode.

Eine merkwürdige Fassung der Legende wird unter Berufung auf Wahb ben Munabbih (RF. 560s.) und Tabarî (RF. 581s.; cfr. Koch 128s.) gegeben. Ein Apostel (Jünger) Jesu soll als Diener in einer Badeanstalt mehrere junge Leute bekehrt haben, mit denen er dann vor dem Könige fliehen musste, weil er an dem Erstickungstode des königlichen Prinzen, der mit einer Buhldirne jenes Bad besucht hatte, schuld sein sollte. Nach dieser Legende würden die Siebenschläfer aus jenem Apostel, sowie aus dem Besitzer des Bades und den bekehrten jungen Leuten bestehen, wozu sich auf dem Wege zur Höhle ein Hirte mit seinem Hund gesellte.

Gerade diese Darstellung dürfte ein deutlicher Beweis dafür sein, wie die Araber alle möglichen Legenden miteinander verquickten. Hier haben wir nämlich nichts anderes als einen Rest aus den Johannesakten,[1]) in denen diese merkwürdige Episode sich befindet und zwar in doppelter Gestalt, zuerst bei Pseudo-Prochoros (cfr. Acta 6, 5; wohl aus der ersten Hälfte des V. Jhs.) und dann in einer freien syrischen Übersetzung (ed. *Wright, The History of John, the Son of Zebedee),*

1) Michael Neander, *Κατήχησις Μαρτύρων τοῦ Ἰουθέρου ἡ μίκρα καλουμένη*, griech.-lat. Basel 1567, pg. 526—663; ein Teil davon (pg. 526—539) abgedruckt bei J. J. Grynaeus, *Orthodoxographi* (Basel 1569, I pg. 85ss.); dieser letztere wieder abgedruckt bei Birch, *Auctarium codicis apocryphi* (Kopenhagen 1804, pg. 263ss.). — Eine lateinische Ausgabe, die nach dem Geschmack des XVI. Jhs. umgearbeitet ist, bei De la Bigne, *Bibliotheca Patrum*, Paris 1575, II. 185—230; La Barre, *Historia Christiana Veterum Patrum*, 1583 fol. 1—14v; *Bibliotheca Patrum Maxima Lugdunensis*, 1677 (1657?) II, 1 pg. 46—67; cfr. Zahn in *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1880 II 1220—25; cfr. Lipsius, *Die apocryph. Apostelgeschichten und Apostellegenden* I (Braunschweig 1883), 368ss., 436ss. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Lond. 1871 (I. Bd. syrisch; II. englische Übersetzung; cfr. pg. 11ss.); cfr. Lipsius I, 433s.

die laut Überschrift von Eusebius von Caesarea in einem griechischen Buche gefunden und von ihm dann besser zusammengestellt worden sein soll.

Es scheint, dass diese Johanneslegende überhaupt nicht ohne Einfluss auf die Siebenschläferlegende war. Dafür spricht die sogenannte Entrückung des Johannes, da man sein Grab leer gefunden haben soll, ebenso die Beschreibung des Artemisbildes über den Toren von Ephesus, welches als Gegenstück das Kreuzbild über den Toren der Stadt in unserer Legende haben würde *(cfr. über das Artemisbild: Lipsius, Abgarsage pg. 60).*

Bei Prochoros und in den Syrischen Akten finden sich öfters einzelne Abweichungen: Prochoros nennt eine Bademeisterin Romana, ein böses Weib, das lange bis zu ihrer Bekehrung braucht, der Syrer einen Bademeister Secundus, der sich bald bekehrt. Beide haben die Episode vom getöteten Königssohn *(Prochoros: Domnos-Theon, Sohn des Dioskorides, ein schöner Jüngling; Syrer: Menelaus, Sohn des Procurators Tyrannos);* bei Prochoros bekommt dadurch der Daemon das jährlich zu entrichtende Opfer, beim Syrer ereilt den Sünder das Strafgericht Gottes auf die Drohung des Johannes hin. Bei beiden wird Johannes als der Mörder angeklagt; bei Prochores stirbt der Vater des Getöteten vor Schreck, beim Syrer dagegen wird Johannes entkleidet, wobei man jedoch auf seiner Brust ein Kreuz entdeckt, aus welchem feurige Zungen hervorbrechen. Es folgt bei beiden die Erweckung des Jünglings, auf dessen Bericht vom Jenseits sich alles bekehrt. —

Wäre nicht auch in dieser Wiederbelebung des Jünglings vielleicht ein Anknüpfungspunkt für die Siebenschläferlegende gegeben, die somit als eine Weiterbildung des Johanneskultus in Ephesus und der Johanneslegende erscheinen könnte? Gerade ein Umstand bei Prochoros fordert in dieser Beziehung direkt zum Vergleiche auf: Bei der Grundsteinlegung jenes Bades war auf Betreiben des Teufels ein Jüngling (oder eine Jungfrau) lebendig eingemauert und das Bad darüber erbaut worden. Man hatte gemeint, dass dies Glück bringen werde; statt dessen hatte aber ein Daemon von dem Bade Besitz ergriffen und er-

würgte dort dreimal im Jahre einen Jüngling oder eine Jungfrau (Lipsius I, 369s.). Sollte in dieser merkwürdigen Einmauerung nicht ein Anknüpfungspunkt zur christlichen Legende liegen? Es lässt sich ja nicht leugnen, dass gerade die apocryphen Apostellegenden in vielen Fällen nicht bloss der Anlass, sondern direkt auch das Modell für Heiligen-Legenden geworden sind. Was man von den Aposteln zu fabulieren wusste, hat man dann direkt auf die Heiligen übertragen, welche die Apostel gewissermassen abgelöst haben. Und das mag zu einer Zeit geschehen sein, in welcher vor den liebgewordenen apocryphen Apostellegenden als ketzerischen Schriften gewarnt wurde; damals mag man all die einzelnen wunderbaren Dinge und Motive auf neue Personen in mehr oder minder verändertem Gewande übertragen haben. So trägt z. B. auch die Georgslegende manche Spuren gerade der Johannesakten an sich.

Für jeden Fall bleibt es sehr merkwürdig, dass in der arabischen Literatur die Siebenschläferlegende mit jener Bade-Episode aus den Johannesakten vermengt wurde. Der gleiche Schauplatz Ephesus wird dazu wohl nicht der einzige Anlass gewesen sein. Beide Legenden weisen ja manche Berührungspunkte auf, wenn auch der Schluss bei beiden sehr abweichend gegeben ist; in den Johannesakten endet die Legende mit der Auferweckung des Jünglings und dazu des Vaters bei Prochoros; in der Siebenschläferlegende muss der Jünger vor dem Zorne des Königs die Flucht ergreifen. — An die Bade-Episode sind dann die bekannten Hauptzüge unserer Legende nach der moslemitischen Tradition angefügt.

10. Verehrung der Siebenschläfer bei den Arabern.

Die Siebenschläfer erfreuten sich bei den Muhammedanern einer ganz besonderen Verehrung. Hammer *(Rosenöl I, 303; cfr. Varnhagen, Zschr. f. rom. Philologie IV, 164; Koch 139)* berichtet: „Die Ratgeber und Helfer des Mahadi als Chalifen der friedlichen Welt werden die hl. Siebenschläfer sein (cfr. Ibn Ishâq RF. 575). Nach Iken *(Tutinameh pg. 289s.)* soll es an einer Stelle (?) im Qorân heissen: *„Die Siebenschläfer bestiegen ein Schiff“* und um dieses Ausdruckes willen sind sie bei den Mos-

lemin die Beschützer der Schiffahrt geworden und werden in Sturm und Wetter als Schutzheilige angerufen, sowie auch die Figuren derselben bemalt und vergoldet am Vorderteil der Schiffe angebracht werden. Ebenso soll man nach Iken (pg. 296) die Namen der Siebenschläfer auf einer türkischen Münze, genannt *Armudi*, angegeben haben: *Jemlika, Meschnlina, Mislina, Mernus, Debernus, Schasenus und Kephestatios.* — Auch die Sprichwörter über diese Jünglinge bezeugen deren Verehrung: *Il ne jetterait un os au chien des Sept Dormants* (Koch 189); *Nicht sorge um die Schläfer in der Grotte* (Mesnewi, übers. Rosen 50). Ein Talisman mit den Namen der Jünglinge wird in den Fundgruben (354 Note c; cfr. oben pg. 95) erwähnt. Nach *Cod. arab. 195* (München) werden die Siebenschläfer angerufen beim Suchen, bei Krieg und Brand, beim Weinen der Kinder, zur Fernhaltung von Dieben, von Schiffbruch, von Zorn und Ärger, zur Vermehrung des Verstandes.

Auch den Namen des Hundes pflegte man nach Jean Chardin *(Voyages . . . Amsterdam 1711, II, 301;* ZDMG 20), dreimal neben das Siegel zu setzen; denn als die sieben Heiligen in das Paradies geführt wurden, soll nach einer unkontrollierbaren Legende sich dieses Tier an das Gewand eines derselben angehängt haben und so mit zum Himmel aufgestiegen sein. Als Gott dasselbe sah, wollte er es nicht wieder fortjagen und gab ihm daher das Amt, die Briefe und das Gepäck von Reisenden zu behüten (Koch 143).

cfr. R. Pietschmann, *Les Inscriptions coptes de Faras* (Nubien) in: *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Egyptiennes et Assyriennes XXI* (1899), 133—136 (vorher ediert von *Sacy ibid. XX, 174 s.);* dort befindet sich an einer Kapelle neben anderen Dingen eine Reihe von Namen (Inschrift aus dem VIII. Jh.), unter welchen auch die der Siebenschläfer sind (cfr. Anal. Boll. XIX, 1900, 41; Reinaud, Description des monuments musulmans du Cabinet de M. le Duc de Blacas I, 184—187; II, 59—62). — —

Eine auffallende Ähnlichkeit mit der Flucht der Jünglinge bietet eine Stelle im *Dîwân* des *Abâ'l'aswad Addualî* (exc. *Noeldeke ZDMG 18, 1864, 238 aus Cod. D. C. 33 Univ. Bibl. Lpz. ex anno 380/990):*

„Und [ich liebe] Leute, die Gottes Ruf folgten aus Furcht vor ihm und neben ihm keinen Gleichen anerkannten. — Dazu gehören die Muzaina, Gifâr und Asam, welche mit ihm [dem Propheten] die Balî schwächten (?) — Indem sie die mit Zeichen versehenen Rennpferde, auf denen die langen Panzer sassen, und die Reitkamele herbeiführten" (cfr. oben 274).

Im *Târîh Gafarî* heisst es, dass die Geschichte dieser Höhlenjünglinge sich unter *Hosrû ben-Balâsch ben Nersî* ereignet habe, von dem auch erzählt wird, dass er sich ein grosses 7 Stockwerk hohes Lustschloss erbaut habe (ZDMG 15, 1861, 667 s.).

Cap. V. Muhammed und die Siebenschläferlegende.

I. Muhammeds Verhältnis zu den Quellen seiner Legendenstoffe.

Die Tatsache, dass Muhammed die Siebenschläferlegende in sein Werk aufgenommen hat, ergibt die Frage nach den Quellen für seine Legendenstoffe. Da die noch kontrollierbaren Nachrichten über die Siebenschläferlegende aus so früher Zeit sonst sehr spärlich sind, so gewinnt damit Muhammed als einer ihrer Kronzeugen eine nicht geringe Bedeutung für deren Überlieferungsgeschichte. Somit dürfte es sich der Mühe wohl verlohnen, nach dem bisherigen Stand der Forschung die Stellung Muhammeds zu den Juden und den Christen etwas näher ins Auge zu fassen. Freilich lassen sich hier keineswegs nach allen Seiten hin sichere Resultate erzielen; daran ist vor allem der Wirrwarr im Qorân und auch im Leben Muhammed's, dann aber auch das Durcheinander bei den Qorânerklärern schuld, die häufig nicht bloss unfähig waren, nach festen Regeln der Kritik zu Werke zu gehen, sondern unter dem Banne von Lieblingsideen auch nicht immer die richtige Vorstellung von historischer Wahrheit hatten, wie es z. B. bei einem der ältesten Erklärer, Ibn Ishâq, der Fall ist. Ausserdem findet sich in so vielen Fällen das wichtigste Material noch in den verschiedensten Bibliotheken vergraben oder es ist dasselbe noch nicht genügend gesichtet und verarbeitet, um an schwierige Fragen mit Aussicht auf Erfolg herantreten zu können. Wenn irgendwo, so gilt es ganz besonders in der ara-

bischen Literatur, dass es eine wahre Sisyphusarbeit ist, das Wahre vom Falschen zu scheiden, da die verschiedenen Schriftsteller so oft Zeugen für die einander entgegengesetztesten Auffassungen und Darstellungen sind.

Immerhin ist es von Wichtigkeit und auch nicht ganz undankbar, Muhammed's Abhängigkeit von seiner jüdischen und christlichen Umgebung etwas zu betrachten, um sich wenigstens einigermassen ein Urteil über seine Originalität speziell in Bezug auf die von ihm behandelten Legendenstoffe zu bilden.

Die Frage nach den Quellen des Qorân, vor allem bezüglich der Legenden, hat indes der Forschung nicht geringe Schwierigkeiten bereitet und ist deswegen öfters auch sehr verschieden beantwortet worden, besonders da über die Bildung des Muhammed keineswegs Übereinstimmung in den Ansichten herrscht. Die meisten halten allerdings, und wohl nicht mit Unrecht, auch heute noch daran fest, dass er überhaupt weder lesen noch schreiben konnte; andere — und diese haben von ihrem Standpunkte aus wohl auch nicht ganz unrecht — behaupten, dass er mindestens vorgab, dies nicht zu können, um dadurch für die Übernatürlichkeit seiner Offenbarungen um so eher Glauben zu erwirken.

Wenn nun aber gerade Stoffe aus dem Alten Testament sich in so reicher Fülle in seinem Werke finden, so drängt sich sofort die Frage nach deren Herkunft auf. Freilich wäre die Antwort sehr einfach, wenn ohne weiteres angenommen werden könnte, dass Muhammed ein eifriger Leser der Bibel und überhaupt der Schriften der Juden oder auch der Christen gewesen wäre. Aber der Umstand, dass im Qorân all diese Stoffe wirr durcheinandergeworfen sind, dass eine historische Reihenfolge nirgends zu entdecken ist, dass später manches oft ganz anders als früher dargestellt und wenig sinngemäss ergänzt wird und dass vor allem wörtliche Zitate so viel wie gar nicht vertreten sind, so ergibt sich daraus mit Notwendigkeit der Schluss, das Muhammed nichts Schriftliches vor sich hatte. Alles geht bei ihm auf mündliche Erzählungen und Berichte zurück, die er in seiner Heimat als fromme

Erbauungsstoffe von oft recht wenig gebildeten und wenig informierten Leuten bei Gelegenheit gehört haben mag. Diese Stoffe, die sein Interesse erweckt, hat er dann in seinem gerade nicht recht treuen Gedächtnisse aufbewahrt, durch seine üppige, schwärmerische Phantasie verarbeitet und umgeformt und dabei kunterbunt durcheinandergeworfen; bei Gelegenheit hat er sie dann, und zwar meistens als ganz neue Offenbarung, seinen Schreibern diktiert, wie es ihm eben in den Sinn kam. Dabei scheint er es als gemütlicher Plauderer besonders geliebt zu haben, an einen Satz alle möglichen anderen Überlieferungen desselben Stoffes ergänzend anzufügen, so dass daraus als Endergebnis eine Legende erschien, die der ursprünglichen oft nur mehr recht wenig ähnlich sah und die aus allen möglichen Steinchen zu einem buntschillernden und blendenden Mosaik zusammengesetzt war — zur Befriedigung der kindlichen Neugier seiner Zuhörer und zum grössten Kreuz der späteren Erklärer.

1. Muhammed's angebliche Lehrer.

Man hat nun oft auf bestimmte Männer hingewiesen, die Muhammed's Lehrer gewesen sein sollen (cfr. Sure 16, 105: *Siehe, ein Mensch lehrt ihn; die Sprache dessen, den sie meinen, ist ausländisch, während dies (die Sprache des Qorân) offenkundig die arabische ist).* Als einer dieser Lehrer wird vor allem ein gewisser Mönch Buheirâ aus Bosra, ein Araber von Geburt, genannt, ein Mann, der den Erklärern sehr viele Aufregung gekostet hat, da manche, besonders Sprenger, der Meinung sind, sie müssten aus dem Bericht über die erste Reise des 12jährigen Muhammed mit seinem Onkel Abu Talib nach Syrien herauslesen, dass jener Mönch mit dem als künftigen Propheten verkündeten Knaben nach Mekka gezogen sei und ihn dort unterrichtet habe. So Sprenger, der alle möglichen Zitate zusammengesucht, um seine These zu bekräftigen *(ZDMG 3, 1849, 150ss.; cfr. Sprenger, Life of Mohammad I, 798, 108* und *Journal of the Asiat. Soc. of Bengal XXI, 576ss).* Vor allem beruft er sich dafür auf Muhammed ben Sa'd († 844/5), den Sekretär des al-Wâqidi, und will daraus beweisen, dass Buheirâ der Verfasser eines

griechischen Buches von biblischen Legenden *(asâtyr = ἱστορία)* gewesen sei oder dass er diese Legenden wenigstens nach Mekka mitgebracht habe, als er Muhammed dorthin begleitete. Bei dieser Gelegenheit zitiert Sprenger auch den al-Nadhr ben al-Harith, der in den biblischen Legenden wohl bewandert war und der auch ein Exemplar der Geschichte von Rostam und Isfendiadh aus Persien nach Mekka mitgebracht haben soll. Betreffs Muhammed behauptete dieser, dass er nichts anderes tue, als seinen Schülern die Legenden der Alten vorzusagen. Mit Recht tritt Sprenger hier (pg. 454) der Ansicht Weils *(Leben des Muh. 110)* entgegen, dass dieser Nadhr den Qorân als Kopie persischer Märchen und Legenden verspottet haben soll.

Wüstenfeld, der mit Fleischer auf die Werke des nämlichen al-Wâqidi in der Gothaer Bibliothek (ZDMG 4, 188 ss.) hinweist, fasst die Stelle von der Reise des Buheirâ nach Mekka gegen Sprenger auf, welch letzterer (l. c. 3, 453, cfr. 6, 457 s.) ohnehin die seiner Erklärung entgegenstehende Tradition des Abû Mûsâ Ashary *(Mishkat II, 716, engl. Übers.)* und die darauf sich gründende Überlieferung des Ibn Ishâq einfach nicht gelten liess. Denn diese Stelle besagt nichts davon, dass Buheirâ mitgereist wäre, sie enthält nur, dass er dem Onkel sagte, er solle den Knaben wieder zurückbringen, damit er den Nachstellungen seiner Feinde (der Juden) nicht zum Opfer falle. Ebenso vergeblich (7, 414) verweist Sprenger auf den Umstand, dass Chadyğah zu diesem Buheirâ um Aufschluss gekommen sei, als Muhammed zum erstenmal von dem Erscheinen des Engels Gabriel mit ihr redete; dies könne nach ihm nur durch dessen Aufenthalt in Mekka (?) verstanden werden. Vergeblich kämpft gegen Sprenger noch ein anderer Gelehrter, Blau (7, 580 s.; cfr. 8, 554 ss.) an, der ʿAlî ibn el-Gauzi († ca. 1200; *cfr. Hâğî Chalfa II, pg. 399 nr. 3528)* und *Dâwûd ibn Husein* gegen Sprenger zitiert. Ferner tritt Erdmann (8, 557 ss.) gegen Sprenger auf, und zwar auf Grund der persischen Überlieferung, und bringt ausserdem schätzenswerte Nachrichten über vier Mönche, die zu Muhammed in Beziehung gebracht wurden: 1) Abû ʿÂmir (nach Mirchond II, 44), ein Araber, welcher die strenge Lebensweise der christlichen Mönche nach-

ahmte und später ein Feind des Islams wurde; 2) Boheirâ (nach Raschîduddîn II, 1); Mirchond (II, 8v) nennt ihn Nestor; vielleicht ist dies dessen Ordensname, der erstere dagegen sein Familienname (cfr. Ibn Hajr 12, 246); 3) Warakah ben Naufel, ein Verwandter der Chadyğah, war früher Götzendiener, wurde dann Christ; dieser scheint dieselbe Persönlichkeit wie der sonst öfters genannte Sergius zu sein; nach Masûdi ist *Sergius* = *Buheirâ*; 4) ʿAddâs; dieser und der vorhergehende wohnten in Mekka und gaben vielleicht dadurch Anlass, dass mehrere Qorânerklärer auch den Buheirâ nach Mekka kommen liessen. Diese Notizen Erdmanns nach Mirchond werden von Wüstenberg (9, 799; 10, 807) auf Grund von Ibn Saʿd bekräftigt, auf den Mirchond auch zurückzugehen scheint.

Aber Sprenger ist dadurch noch lange nicht weder bekehrt noch belehrt. Nochmals (12, 238ss.) beschäftigt er sich höchst eingehend mit der Frage und stellt die verschiedenen Überlieferungen dieser Episode zusammen: 1) Ibn Ishâq (+ 151) und Saʿd (+ 230) *beruft sich als — Sekretär seines Lehrers Wâqidi — auf M. b. Sâlih + 168, b. Ğaʿfar Zohry = Ibn Miswâr + 170 und Ibn Aby Habybah + 165, welch letzterer sich hinwiederum auf Dâûd b. al Hosayn + 135 beruft, ebenfalls eine Quelle für Ibn Ishâq.* Bei Ibn Saʿd verweist Sprenger auch noch auf drei weitere Traditionen, von denen die erste auf Abû Miğlaz + 100/9 — Muhammed wird noch als Knabe bezeichnet —, die zweite auf Saʿyd b. Abd al-Rahmân b. Abzy (ca. 85) zurückgeht; auf die dritte hatte er schon früher (3, 454; 4, 188; 6, 457) hingewiesen; 2) Tirmidy (+ 279) und Ibn Aby Saybah (+ 235), *welcher sich beruft auf Jûnos b. Abû Ishâq + 159/52, dieser auf seinen Vater Abû Ishâq + 127/8 und dieser auf Abû Bakr b. Aby Mûsâ Aš'ary, Gefährten des Muhammed).* — Diese beiden Texte, des Dâûd b. al-Hosayn (der ältere Text) und des Abû Ishâq, fliessen übrigens wohl aus derselben Quelle.

Als Resultat seiner Untersuchung stellt nun Sprenger fest, dass in dieser Legende, die schon gegen das Ende des ersten Jahrhunderts bekannt war, nur die Reise des jungen Muhammed

(Mâward + 450: neunjährig) nach Syrien und dessen Zusammenkunft mit Boheirâ als historischer Kern festzuhalten ist. Dies beweist ihm auch eine andere Überlieferung des Ibn Mendah, die allerdings auf den grossen Lügner Ibn ʿAbbâs (+ 68) zurückgeht und die besagt, dass der 18jährige Abû Bakr den 20jährigen Propheten (so auch Masûdi) in Handelsgeschäften nach Syrien begleitete und dort durch den Eremiten Bahyrâ zum Glauben an den Propheten bewogen wurde; diese Tradition, die etwa 30 Jahre älter als die obige ist, bildet wohl den Kern der oben behandelten Reise-Legende. Zu beachten ist, dass Abû Miǧlâz und die oben angeführte Notiz des Mendah von einer Lokalisierung des Boheirâ überhaupt noch nichts wissen; nach Zohry war er ein Jude, aber nicht aus Bosra, sondern aus Taymâ (Sûk Hobâsah: *Tihâmah);* eine andere Legende, überliefert von Mawâhib, nennt ihn Nestor und lässt auch Muhammed damals 25 Jahre alt sein. Wieder eine andere Legende, nach Ibn Hajr, lässt die Chadyǧah wegen der Erscheinung, die Muhammed von Gabriel erhalten haben wollte, ihrem Gatten erklären, dass er ihr durch ihren Diener Nâsih und durch den Einsiedler Bahyrâ als Prophet schon vor der Heirat verkündet worden sei. Durch ʿAddâs, einen Christen aus Ninive, und durch Warakah, zu denen sie ebenfalls gegangen, sei sie dann in ihrem Glauben an das Prophentum ihres Gatten nur noch mehr bekräftigt worden.

Aus allen diesen Stellen schliesst Sprenger, dass dieser Buheirâ mit anderen Christen aus Syrien sich später in Medina *(sollte nach Sprenger heissen: Mekka)* aufgehalten habe und so dazu beigetragen haben konnte, Muhammed mit christlichen Dingen bekannt zu machen, so dass ihm später nicht mit Unrecht von seinen Neidern der Vorwurf gemacht werden konnte, er sei von Ausländern unterrichtet worden. —

Wenn man nun auch unbedingt festhalten muss, dass Muhammed die legendaren Stoffe in seinem Werke nicht aus sich selbst geschöpft hat, so hat doch Sprenger wohl kaum recht, wenn er den Aufenthalt des Buheirâ in Mekka für erwiesen hält. Er selbst musste zugeben (12, 243), „dass es Sitte der Traditionslehrer war, oft ein Dutzend widersprechendster

Traditionen über denselben Gegenstand zu sammeln und fortzupflanzen." Schon Muhammed hatte dasselbe in seinen Notizen über die Siebenschläferlegende getan, insoferne dort die verschiedensten Angaben plan- und kritiklos aneinandergereiht sind. Dass ferner der genannte Buheirâ, gleichviel ob er Nestor oder Sergius heisst, sein Lehrer gewesen sein soll, ist keineswegs sicher, ja wohl auch nicht einmal besonders wahrscheinlich, wenn auch zugegeben werden kann, dass er als erster Herold des Propheten eine gewisse Rolle gespielt haben mag; auch Theophanes *(Chronographia, ed. Paris 1655, pg. 277)* und Zonoras *(Annalen, ed. Paris 1687, II, 86)* weisen auf diese Rolle hin, wohl aber nur auf Grund muselmanischer Überlieferung. —

Noeldeke weist nun (12, 704ss.) ganz besonders auf die Buheirâlegende hin. Nach ihm ist Bahîrâ „der Auserwählte" nur der Beiname des Mönches Nestor, und die Person selbst kann kein Jude sein, wogegen dessen syrisch-christlicher Name spricht. Von den beiden Reisen, die der Prophet auf Grund der Überlieferungen nach Syrien gemacht haben soll, hält er die erste für eine Fabel, während Sprenger (12, 243ss.) festhält, dass die Geschichte der zweiten Reise aus der ersten entstanden sei. Noeldeke weist mit Recht darauf hin, dass Muhammed wohl mehrere Reisen gemacht hat und so auch nach Tihâma gekommen sein mag. Doch ist Bahirâ sicher nicht nach Mekka gekommen, nach Abû Miğlaz (12, 242) ist ja derselbe sofort gestorben, als er den Propheten begrüsst hatte. Die Legende von Bahîra ist wohl nur später erfunden worden, da den Moslemin das Zeugnis des Waraqah über den Propheten noch nicht genügte. — Übrigens lässt sich das Motiv zu dieser Legende der Verkündigung des Propheten in den ähnlichen Tatsachen bei der Ankunft des Jesuskindes in Aegypten (nach dem Kindheit-Jesu-Evangelium) unschwer erkennen.

Noeldeke spricht sich schliesslich (pg. 706) auch noch über jene Männer, welche nach Muqâtil (cfr. 12, 247, zu Sure 28, 52) nach Medina (Mekka) gekommen sein sollen, dahin aus, dass sie entweder ganz unwissende Männer waren, oder dass jene Liste direkt erdichtet ist, oder dass der dort genannte Bahira eine ganz andere Person ist.

Welche nun wirklich Muhammeds Lehrer waren, kann wohl nie mit Sicherheit gesagt werden, so viele Namen auch neben den bereits angegebenen noch genannt werden, wie die beiden Sklaven Jabar (nach Noeldeke ein Jude) und Jasâr, oder jener Aïsh *(Yaïsh)*, der Christ Kais oder der Perser Salmân *(Sale, Qorân*; cfr. *Sylburg, Saracenica pg. 2: Confutatio legis Machumeticae pg. 26)*. Noeldeke (ZDMG 12, 699ss.) dürfte wohl am ehesten recht haben, wenn er gegen Sprenger christlichen Einfluss auf Muhammed so ziemlich ganz in Abrede stellt, schon auf Grund dessen, dass das Christentum in Arabien keineswegs so ausgedehnt war, als der gelehrte und ungemein scharfsinnige Sprenger angenommen hatte *(Journ. As. Soc. Beng. XXV, 355)*. Mit vollem Recht weist Noeldeke ferner darauf hin, dass im Qorân selbst fast nichts spezifisch Christliches vorkommt und dass das wenige sich als albernes Geschwätz erweist *(cfr. Sure 5, 112ss.: die Fabel vom Abendmahle und dem vom Himmel gesandten Tisch; cfr. Tabarî-Zotenberg I, 557s.; Weil, Bibl. Leg. 292)*. Auch über die Lehrer des Muhammed spricht sich Noeldeke noch aus und weist hier einen der ersten Plätze dem ehrwürdigen Waraqah an, in welchem er jedoch (pg. 701) weit eher einen Juden als einen Christen vermutet, wenn nicht etwa auch einen Quraïschiten, der von arabischen Juden Belehrung über Religionssachen erhalten haben mag, ohne selbst zu ihnen überzutreten (pg. 703). Vor allem hebt Noeldeke die Tatsache hervor, dass fast alle sogenannten Lehrer des Muhammed einem niederen Stande angehörten und Sklaven, Freigelassene oder Handwerker (Kaminkehrer) waren. Diese haben infolgedessen, wenn sie überhaupt Christen waren, wohl nur eine sehr schwache Ahnung vom Christentum und von christlichen Dingen gehabt. Wie schwach ihre Idee vom Christentum war, zeigt sich schon daraus, dass sie, wie auch Muhammed ursprünglich selbst, gar keinen Unterschied zwischen dem Christentum und dem Islam fanden und letzteren unbedenklich als die wahre Religion annahmen und für ihn litten (pg. 704). Deswegen kommt Noeldeke zu dem Schluss, dass Muhammed das, was er wirklich vom Christentum wusste, teils aus eigener Anschauung in Syrien hatte, dessen Sprache ihm aber fremd

war, teils aus notdürftigen Erinnerungen der oben genannten Leute, teils endlich durch jüdische Vermittlung *(pg. 707; cfr. Muir, Life of Mahomet II, 309 s.)*.

Was die jüdische Vermittlung betrifft, so ist diese auch bis jetzt noch in unübertroffener Weise von Abr. Geiger zusammengestellt *(Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen, Bonn 1833)* und zum Teil ergänzt worden von Hartwig Hirschfeld *(Jüdische Elemente im Qorân, Berlin 1878)*. Alle diese sind sich darüber einig, dass der ungebildete Prophet, der noch dazu in einer an Bildung gerade nicht sehr hoch stehenden Umgebung lebte, in allen seinen Lehren auf andere angewiesen war und dass er diese Mitteilungen nach eigenem Gutdünken verarbeitete, wozu ihm allerdings seine ebenso sprühende als zügellose Phantasie ganz besonders zustatten kam.

2. Muhammed und Schriftliche Berichte.

Gleichviel, ob nun der eine oder andere der genannten Mönche Einfluss auf Muhammed ausgeübt haben mochte, so ist doch nirgends ein solcher direkt nachzuweisen. Es mag allerdings zugegeben werden, dass Muhammed sich auf irgend welche Weise nähere Kenntnisse sowohl über die Propheten des Alten Bundes als auch über die Christen verschafft hat; denn da er der Überzeugung war, er müsse als der dritte und letzte in der Reihe der Propheten deren Werk nicht bloss fortpflanzen, sondern auch noch ergänzen und vervollständigen, so musste er wohl oder übel auch über seine „Vorgänger" und deren Aufgabe und Bedeutung wenigstens einigermassen unterrichtet sein. Somit mag er wohl ein offenes Ohr für das gehabt haben, was seine Landsleute über jene Personen dachten und glaubten. Auch auf seinen Reisen wird er stets bestrebt gewesen sein, da und dort bei den Männern, mit denen er in Berührung kam, etwas zu erfragen und zu erfahren, was seinen Zwecken dienlich und förderlich werden mochte. Freilich scheint er dabei wenig anspruchsvoll, ja sehr leicht zu befriedigen gewesen zu sein. Wäre er selbst gebildet gewesen, so hätte er sich sicher bemüht, ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild dieser seiner „Vorgänger" zu bekommen; so aber begnügte er sich bloss

mit dem, was eine wenig anspruchslose und auch gar nicht kritische Umgebung dachte und glaubte. Und das war nichts anderes als frommes Legendenwerk, das sich aus den apocryphen und märchenhaften Traditionen zusammensetzte, mochten seine Gewährsmänner nun Juden, Judenchristen oder Heidenchristen gewesen sein; dass auch Christen in jener Gegend vielleicht zahlreich vertreten waren, beweist das Martyrium der himjaritischen Bekenner in Nedschran (cfr. Beiträge III, 38 ss.). Gerade insoferne bietet ja der Qorân ein ganz besonderes Interesse, als hier der Niederschlag des frommen Fabulierens jener Zeiten ungemein deutlich zu erkennen ist, so dass derselbe als eine reichhaltige Fundgrube für die verschiedensten Legendenstoffe erscheint.

Man möchte hier nun allerdings vermuten, dass Muhammed Schriften benützt habe, welche derartige Stoffe enthielten. Dies scheint jedoch schon von vorneherein ausgeschlossen werden zu müssen, da Muhammed's Bildungstand besonders in Bezug auf Sprachen wohl kaum ein derartiger war, dass er ein solches Quellenstudium mit Erfolg hätte betreiben können; er hatte ja auch sein „Offenbarungswerk" nur diktiert. Es entspricht ferner eine solche Orientierung auch gar nicht seinem Charakter. Um für sein Werk um so sicherer Glauben zu erwecken, hütet er sich ja ängstlich, seinen Gläubigen Anlass oder auch nur Möglichkeit zu einer etwaigen Nachprüfung seiner Stoffe zu geben; dies wäre denselben ganz leicht möglich gewesen, wenn diesbezügliche Schriften in jener Gegend wirklich vorhanden gewesen wären. Es musste somit alles mehr oder minder neu sein oder mindestens so erscheinen, um als wahre Offenbarung ausgegeben werden zu können, ein Umstand, der darauf hinzuweisen scheint, dass Muhammed jene Stoffe hauptsächlich aus fremden Gegenden, die er auf seinen Reisen berührte, zusammengelesen und sie dann in Bruchstücken seinen Landsleuten bekanntgegeben hat, je nachdem ihm dabei Gelegenheit oder auch nur Laune zustatten kamen.

Vor allem scheint eine eigentliche arabische Bibelübersetzung in jener Gegend nicht existiert zu haben (cfr. *Gg. Graf, Die christl. arab. Literatur bis zur fränkischen Zeit pg. 2 ss.,*

in: *Ehrhard Müller, Strassburger Theol. Studien VII, 1, Frbg. i/B. 1905).* Und selbst wenn eine solche vorhanden gewesen sein sollte, so bleibt es doch ausgeschlossen, dass sich Muhammed auf dieselbe irgendwie gestützt hätte; denn alle seine Entlehnungen oder besser Anlehnungen tragen zu sehr den Stempel des Oberflächlichen und Skizzenhaften an sich, als dass hier ein Zitieren auch nur nach dem Gedächtnisse angenommen werden könnte. Fast möchte man sagen, er habe es absichtlich vermieden, sich direkt an den Wortlaut der Bibel zu halten, um für sein Werk die scheinbare Ursprünglichkeit und damit auch die Bestätigung für seine Sendung um so leichter zu retten. Was aber speziell die biblischen Legenden betrifft, so möchte man beinahe den Eindruck gewinnen, als hätte er dieselben ehedem nur als Ammenmärchen in der Kinderstube gehört, die dann der gereifte Mann aus dem Schatze einer fernliegenden Kindheit später wieder hervorgeholt habe.

Was nun von den Legenden des Alten Testamentes gilt, das gilt noch weit mehr von seiner Darstellung über Christus, in welchem er seinen unmittelbaren „Vorgänger im Prophetenamt" erblickt und von dem er ganz merkwürdige Vorstellungen hat. Auch hier kennt er nichts anderes, als das was er in seiner Heimat und etwa auch noch auf seinen Reisen auf Grund der Apocryphen davon hat erzählen hören.

Wenn nun aber Muhammed auch hier so viel wie nichts aus schriftlichen Quellen kannte, so beruft er sich doch sehr häufig auf das „Evangelium", als ob darin das Nötige über den gerade zu behandelnden Gegenstand zu finden wäre. Auch unmittelbar nach der Siebenschläferlegende scheint er auf ein solches zu verweisen: *„Verlies, was dir von dem Buche deines Herrn geoffenbaret ward, dessen Wort niemand verändert"* (V. 26; cfr. Sur. 5, 50ss.), ein Satz, der wohl auch die späteren Erklärer, vor allem Tabarî, veranlasst hat, diese Legende in die Zeit vor Christus zu verlegen und deren Geschichte selbst so darzustellen, als ob darüber im Evangelium etwas geoffenbart gewesen wäre; freilich können hier die Worte: *„Und also machten wir dem Volke ihre Geschichte bekannt"* (V. 20) später in diesem falschen Sinne gedeutet worden sein. Besonders

aus dem Anfange der dritten Sure scheint deutlich hervorzugehen, dass er drei Bücher als Zeugnis für dreierlei Propheten annimmt, die Thora als Zeugen für die Propheten des Alten Bundes, das Evangelium für den „Propheten Jesus", welches die Mutter des letzten Buches, des Qorân, das Zeugnis für seine eigene Sendung, für Muhammed selbst, geworden ist. Gerade in der genannten Sure gibt er auch allerdings sehr eigentümliche Geschichten über Christus. Zunächst erzählt er, dass das Kind Jesus schon in der Wiege (andere: noch im Mutterleibe) gesprochen habe (cfr. Sure 5, 109 s.), dass er Vögeln aus Lehm das Leben eingehaucht habe, dass er Tote (nach den Erklärern: Lazarus, den Sohn der Witwe und die Tochter des Zöllners, nach anderen auch noch Sem) zum Leben erweckt habe. Ebenso gibt er über den Tod Christi an: *O Jesus, ich will dich verscheiden lassen und will dich erhöhen zu mir* (Sur. 3, 48; cfr. Petrus-Evangelium, cp. V bei *Hennecke, Neutestam. Apocryphen, Tübingen 1904, pg. 30: Und da er es gesagt hatte [Mein Gott, warum hast du mich verlassen], wurde er aufgenommen).* In Sur. 4, 156 hat er diesen Gedanken dann noch ergänzt . . . *doch ermordeten sie ihn nicht und kreuzigten ihn nicht, sondern einen, der ihm ähnlich war.*

Dies und was Muhammed sonst noch über Christus und seine Mutter zu berichten weiss, verrät genau, woran sich der Prophet gehalten. Man möchte zwar glauben, er hätte gewiss Interesse daran gehabt, sich um die Persönlichkeit Christi besonders zu kümmern, als er ja gerade hierin ein herrliches Vorbild für sein eigenes angemasstes Prophetentum gefunden haben würde; aber trotzdem ist alles, was er über ihn weiss, so wenig und so skizzenhaft und ausserdem auch so legendarisch, ja märchenhaft, dass man fast den Schluss ziehen möchte, Muhammed habe sich um Christus deswegen so wenig gekümmert, weil er unter seinen eigenen Schülern und Anhängern zunächst nur Juden hatte und haben wollte, die er zwar mit den Märchen des Alten Bundes zu ergötzen suchte, denen gegenüber er aber von Christus fast nichts zu sagen wagte. Freilich in seinem späteren Leben hat sich sein Verhältnis zu

den Juden und Christen ganz entschieden zu Gunsten der letzteren geändert, die gegen den Schluss seiner Wirksamkeit, allerdings in völliger Unkenntnis des Unterschiedes der Dinge, dem Islam viel freundlicher als die Juden gegenüberstanden.

Wenn nun aber Muhammed trotzdem so oft das Evangelium betonte, so ist hier vor allem danach zu fragen, was Muhammed unter dem „Evangelium" überhaupt verstanden hat. Es war ihm dasselbe nicht eine Darstellung des Lebens Jesu durch seine Apostel, sondern nur „die Offenbarung Gottes an Christus." Dass er aber auch die „christlichen Evangelien" gekannt habe, dagegen sprechen die Tatsachen direkt. Es ist auch sogar sehr wahrscheinlich, dass dieselben in seiner Gegend wie auch anderswo vollständig durch die Apocryphen-Berichte über Jesus verdrängt waren, die zwar nicht durch tiefe Erhabenheit, aber durch kindliche Anmut dem ungebildeten und wundersüchtigen gemeinen Volke weit mehr zusagten. Und selbst wenn Muhammed die Berichte der Evangelisten gekannt haben würde, so hat er dieselben doch nicht als das Evangelium im eigentlichen Sinne anerkannt. Somit ergeben sich auch für seine Legenden über Christus als einzige Quellen bloss die verschiedenen apocryphen Schriften und ähnliche Überlieferungen, deren Inhalt ihm aber wohl wieder nicht durch eigene Lektüre, sondern nur durch den Verkehr mit anderen bekannt geworden war; übrigens wieder ein treffliches Beispiel dafür, wie wenig originell Muhammed selbst war und wie er nichts selbständig erfunden hat, so sehr man dies auch bei einem Propheten voraussetzen möchte, der so energisch die Offenbarung aller seiner Gedanken durch Gott selbst betonte.

Es ist jedoch nicht leicht, aus der Menge der apocryphen Geschichten über Jesus das Buch herauszufinden, das in jener Gegend im Umlauf war oder das Muhammed selbst gekannt haben mag, für den Fall nämlich, dass er des Lesens wirklich kundig war. Wenn nun aber hier die Verquickung der in verschiedenen Büchern enthaltenen Legenden über Christus, also nur ein einziges Buch, als direkte oder indirekte Quelle in Betracht kommen soll, so ist dies zunächst wohl das Arabische Kindheit-Jesu-Evangelium, das indes von einem Syrer verfasst und

auch in das Persische übergegangen zu sein scheint (ed. *Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, Hamburg 1719, I, 168 bis 312; Tischendorf, Evangelia Apocrypha 180—209, cfr. XLVIII—LIII; cfr. Hennecke, Neutest. Apocryphen, Handbuch, Tübingen 1904, pg. 101s.; zur Vergleichung der Parallelstellen mit anderen Schriften* cfr. Alfr. Resch, *Das Kindheitsevangelium, Lpz. 1897 = Texte und Untersuchungen X, 5).*

Freilich ist dieses Buch nichts anderes als eine Kompilation *(cp. 1—9 = Pseudo-Matthäus; cp. 10—36 = unbekannte Quelle, die jedoch auf orientalische Überlieferungen oft recht merkwürdiger Natur sich gründen mag; 36—55 = Pseudo-Thomas).* Merkwürdigerweise verweist dieses Buch (cp. 25) selbst auf zwei Quellen: *Evangelium Infantiae* und *Evangelium Perfectum,* unter welch letzterem Fabricius und Tischendorf das kanonische Evangelienwerk vermutet haben. Vielleicht ist darunter das Aegypterevangelium zu verstehen, das in Aegypten und wohl auch in Arabien neben den vier Evangelien oder vielleicht mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit neben dem Hebraeerevangelium die grösste Bedeutung hatte, aber leider nicht mehr erhalten ist *(cfr. Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur, Lpz. 1897, I, 612ss. bezw. 625ss.).* Es kann ja ganz gut wahrscheinlich sein, dass dieses Aegypterevangelium die Geschichte Jesu, soweit sich dieselbe in Aegypten abspielte, etwas breiter ausgemalt hat, als es in den eigentlichen Evangelien der Fall war. Freilich weist die Angabe im Arabischen Kindheitsevangelium, dass der Jesusknabe in Aegypten noch sehr viele andere Wunder gewirkt hat, eher auf eine ganz andere Quelle hin, da die wenigen Nachrichten über den Charakter des Aegypterevangeliums, das ja mit den eigentlichen Evangelien sehr nahe verwandt zu sein scheint, es kaum zulassen, dass es solche Fabeln enthalten hätte. Es mag also wohl *(cfr. Hennecke, Handbuch 101)* ein Aegyptisches Legendenwerk als Quelle für das ganze Leben Christi angenommen werden, welches die biblischen Angaben wohl bereits mit allem möglichen Rankenwerk umgeben hatte und somit als deren romanhafte Erweiterung zu betrachten wäre.

Es stimmen nun die oben angegebenen Mitteilungen des Muhammed über Christus zum Teil ganz genau mit dem genannten Kindheitsevangelium. Dass Christus schon in der Wiege geredet haben soll, berichtet dieses Evangelium (cp. 1); ebenso, dass er Vögel aus Lehm belebt habe (cp. 36, cp. 46, cfr. Thomasevangelium, cp. 2). Auch betreffs der Heilungen und Totenerweckungen, die Muhammed angibt, kann man sich vielleicht bloss auf jenes Evangelium beschränken, da ja Heilungen von Blinden und Aussätzigen auf der Reise nach Aegypten und beim Aufenthalte dortselbst und dann in Bethlehem, sowie auch Totenerweckungen zahlreich genug darin vertreten sind. Sogar die Verwandlung von Menschen in Tiere (Sur. 7, 163) findet dort wenn auch nicht die Quelle, so doch ein Gegenstück: Der einzige Sohn einer Familie war in einen Maulesel verwandelt worden, dem der Jesusknabe jedoch die frühere Menschengestalt wiedergegeben (cp. 20); später (cp. 40) werden leichtsinnige Knaben von Jesus zur Strafe auf kurze Zeit in Böcke verwandelt. —

Natürlich kann sich in diesem Kindheitsevangelium kein Beleg für die merkwürdige Geschichte des vom Himmel herabgesandten Tisches finden (= *Abendmahl: panis de coelo; Sure 5, 112ss.)*; ebenso auch nicht für die Darstellung des Todes Christi.

Aber frei erfunden sind auch diese Episoden nicht; denn es entspricht dies dem Charakter Muhammeds nicht im mindesten. Auch dafür muss irgend eine Quelle vorhanden gewesen sein, wie gerade auch die ausführlichen Berichte der Qorânerklärer anzudeuten scheinen; denn diese haben die einzelnen Episoden wohl auf Grund der Kindheitsevangelien und anderer Apocryphen sehr ausführlich geschildert: Das Vogelwunder *(Weil 285: Christus wirkt die Wunder als Mann; Tabarî-Zotenberg I, 42, 449, 552);* das Jesuskind spricht früher als andere Kinder *(Weil 283; Tabarî-Zotenberg I, 543).*

Mit besonderer Ausführlichkeit wird bei den Erklärern ein Totenerweckungswunder geschildert *(Weil 286ss.; Tab.-Zotenb. I, 42s., 408, 553ss.).* Das Objekt des Wunders ist hier Sem, Sohn des Noe. Als besonders auffallendes Moment

berichtet Tabarî, dass Sem mit grauen Haaren erstanden sei, die er bekommen habe, als er die ihn vom Tode erweckende Stimme Christi hörte, welche er für die des Israfil und für den Beginn des Tages des Gerichtes gehalten. Da dieser Wiedererstandene die Bitterkeit des Todes ein zweitesmal fürchtet, verzichtet er auf ein zweites Leben.

Daran reiht Weil (pg. 286 ss.) die Geschichte der Erweckung eines Totenschädels, den Christus auf seinen Wanderungen mit seinen Jüngern am Meeresgestade gefunden haben und dessen einstiger Eigentümer aus dem Stamme des Propheten Elias vor 4000 Jahren gestorben sein soll. Dieser Schädel erzählt nun ausführlich die Geschichte seines Todes und die Erlebnisse nach demselben in der Hölle. Dabei erfolgt natürlich eine genaue Beschreibung der sieben Stockwerke der Hölle mit ihren Bewohnern. Auf die Bitte des Schädels wird nun von Christus der Besitzer selbst erweckt zu einem neuen frommen Leben für 66 Jahre.

Diese Geschichte, die auch deshalb noch merkwürdig sein dürfte, weil in ihr ein ähnliches Motiv wie in der Siebenschläferlegende behandelt ist, scheint im frühesten Mittelalter im Oriente sehr bekannt gewesen zu sein. Sie findet sich auch ganz ähnlich in Cod. Nestorianus 110 Berlin (fol. 147^{v}—152), Sachau 7, Karschuni (= *Buch der Wunder;* cfr. *Sachau, Verzeichnis I, 376, 386)* und wird dort als „Geschichte des Königs Arsenius von Aegypten" ausgegeben. Nach einer Notiz auf fol. 167 ist diese Handschrift geschrieben in Mosul von dem Diaconen Hannâ, Sohn des Išô', unter dem Patriarchen Elias IV, vollendet im Februar 2010 (= 1699). — Der Name Arsenius findet sich als der eines byzantinischen Statthalters von Aegypten (cfr. *Land, Anecd. Syr. III, 192 Z. 19).*

Christus, mit seinen Jüngern in Jerusalem einziehend, sieht am Wege einen grossen, ausgetrockneten Schädel liegen. Er macht seine Schüler darauf aufmerksam, und obgleich er natürlich die Geschichte des Schädels genau kennt, so schlägt er doch das folgende Verfahren ein — zur Belehrung seiner Schüler. Er bittet Gott, dass der Schädel mit ihm spreche. Sofort redet der Schädel ihn an. Es folgt nun ein Gespräch zwischen Christus und dem Schädel. Der letztere berichtet, er

sei ein Götzendiener aus dem Stamme Juda gewesen und habe den Götzen *ʿigl* (= Kalb), in dem ein Teufel steckte, angebetet; er sei Sultan von Aegypten gewesen, habe grosse Macht gehabt, aber auch grosse Wohltätigkeit geübt. Christus verwandelt den Schädel in einen Mann *(fol. 148, was der Fabulist vergisst, da dieselbe Verwandlung sich später fol. 151 nochmal vollzieht).* Auf weiteres Befragen gibt der Mann Auskunft über das Schicksal der Seele nach dem Tod, den Grabesengel und das Grabesexamen. Sein Schädel hatte 1800 Jahre auf der Erde gelegen, war aber ausser von Christus von niemandem gesehen worden. Die verschiedenen Abteilungen der Hölle und ihre Insassen werden beschrieben (fol. 149ᵛ). Regent der Hölle ist Jamblichus. Ferner beschreibt er vier im Himmel befindliche Throne und deren Bewohner. Schliesslich bittet er Christus um Erlösung von den Qualen der Hölle. Durch die Kraft von Christi Gebet wird der Schädel *(zum zweitenmal)* zu einem Menschen umgewandelt (fol. 151). Dieser nun — mit Namen Arsenius — ergeht sich in Gebet und Lobpreisungen. Christus gibt ihm seinen Segen. Arsenius geht fort, baut sich im Gebirge ein Jagdhaus und beschäftigt sich mit frommen Übungen 80 Jahre lang. Dann stirbt er. —

In einer eigentümlichen Umformung hat dieselbe Erzählung auch Aufnahme in das apocryphe Martyrium des hl. Georg (cp. 13) gefunden, in dessen dreimaliger Wiedererweckung vom Tode ohnehin schon ein Hinweis auf das in den verschiedensten Legenden erscheinende Motiv der Wiedererwachung zum Leben liegen dürfte *(cfr. Huber, Zur Georgslegende, in: Festschrift zum XII. Neuphilologentag 1906, Erlangen 1906, pg. 219).* Der auf diese Weise ins Leben Zurückgerufene nennt sich Jovis *(so auch der Gallicanus: der Sangallensis: Jobius),* der vor 400 (Gall: 460, Sangall: 200) Jahren gestorben ist.

Das Ganze ist wohl nichts anderes als das in den Legenden mehrfach verwendete Motiv der Erweckung eines Toten, damit er Zeugnis z. B. über ein an ihm begangenes Verbrechen ablege und den wirklichen Täter offenbare, oder sehr häufig auch, damit er die Schändlichkeit des Götzendienstes verkünde und zu gleicher Zeit auch die Bitterkeit der Todesstunde und die Strafen der Hölle beschreibe. Solche Totenerweckungen mit Berichten aus der Unterwelt enthalten die Akten des Johannes, des Thomas etc. — Es scheinen derartige Sagen im Oriente sehr

verbreitet gewesen zu sein, wie auch die Geschichte von Alexander und dem gottesfürchtigen König in 1001 Nacht *(Weil IV, 83s., cfr. ZDMG 45, 328s.)* darauf hinweisen dürfte, in welcher dieser letztere dem Alexander verschiedene Totenschädel zeigt und auf deren einstige Besitzer hinweist, ähnlich wie es Hamlet seinem Freunde Horazio gegenüber auf dem Friedhofe tat.

Das Gespräch zwischen jenem König und Alexander in 1001 Nacht erinnert wohl an die Unterweisung Alexanders durch die Gymnosophisten *(Pseudo-Kallisthenes III, 14)*, die »durch den Fleischgenuss ihre Leiber nicht zu den Gräbern von lebenden Wesen machen« wollen; jenes Gespräch, das dem Plutarch nachgebildet ist *(Asaria di Rossi, Meor Enaim c. 10, ed. Mant. 1574 fol. 54; cfr. ZDMG 9, 788; 45, 322s.)*, wurde auch auf jüdischen Boden verpflanzt *(Tâmîd fol. 31s.; Bereschith R. S. 33; M. Tanchuma, ed. Buber III, 44b; Josippon, ed. Breithaupt 125; cfr. Levi, Revue des Etudes Juives II 298; XII, 117)*. Ja, sogar dem Muhammed wird ein solches Gespräch (in der Nacht seiner Himmelfahrt) angedichtet und zwar auf Ibn ʿAbbâs hin bei Kazwînî *(II, 18, ed. Wüstenfeld; cfr. ZDMG 45, 327s.)*. — Die Episode vom *„Totenschädel"* kommt noch in einer allerdings ganz anderen Bearbeitung in der Erzählung von dem *Schädel* vor, den Alexander am Eingang des Paradieses erhält *(cfr. die hebräischen Darstellungen der A.-Geschichte, in Weismann II, 491ss.; Budge LXXXIII; cfr. ZDMG 45, 329)*. Diese Geschichte entstammt dem Talmud *(Tâmîd IV 32)* und wurde abgedruckt unter dem Titel „Alexander vor der Pforte des Gan Eden" von Tendlau *(Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit 1845², 47ss.)*. Schon früher wurde sie von Herder übersetzt *(Bd. XXV, 79)* und neuerdings hat sie Weismann *(II, 504s.)* abgedruckt. „Alexander legt diesen Totenkopf in die eine Schale einer Wage und will ihn mit Gold und Silber aufwägen. Die jüdischen Weisen wägen ihn jedoch durch eine Hand voll Erde, das Zeichen der Vergänglichkeit, auf."

Was Muhammed (Sur. 5, 112ss.) über den vom Himmel gesandten Tisch sagt *(Tab.-Zot. I, 557ss.; Weil 292s.)*, ist

zwar nach der Herkunft unkontrollierbar; aber es steckt auch hier sicher irgend eine Erzählung dahinter verborgen, welche in irgend einer apocryphen Schrift enthalten gewesen sein mag und in letzter Linie wohl nur eine merkwürdige Darstellung vom biblischen Mannaregen ist. Auch hier erinnert man sich unwillkürlich wieder an ein ziemlich gewöhnliches Ausstattungsmotiv in der christlichen Legende, nach welchem, z. B. wieder im Martyrium des hl. Georg (cp. 14), ein Engel Speise vom Himmel bringt (wohl ein Targum zu *Sapientia 16, 20: pro quibus Angelorum esca nutrivisti populum tuum et paratum panem de coelo praestitisti illis).* Diese merkwürdige Darstellung des Abendmahles konnte Muhammed wohl nicht von Christen, sondern nur von Juden haben.

Auch die Darstellung des Todes Christi entspricht bei Muhammed (Sur. 4, 156) sicher nicht christlichen Berichten (Weil 296 s.; Tab.-Zot. I, 563). Dass Christus im letzten Augenblick entrückt und an seiner Stelle ein ihm plötzlich ähnlich gemachter Mensch (Judas? Josue?) gekreuzigt wurde, kann zwar Muhammed's eigene Erfindung sein, doch dürfte es wohl wahrscheinlicher sein, dass auch diese Episode in irgend einer auf eine apocryphe Schrift sich stützenden jüdischen Volksanschauung zu finden sei. Denn dadurch sollte ja nur der Kreuzestod und die Auferstehung Christi geleugnet und dessen Erscheinungen nach der Auferstehung an Maria und an seine Jünger als ganz natürlich erklärt werden. Der Umstand, dass Christus zuerst seiner Mutter erschienen sei, dürfte in letzter Linie ja ohnehin auf eine Apocryphe zurückgehen. —

Aus dem Bisherigen ist ersichtlich, dass Muhammed so viel wie nichts frei erfunden hat. Zu fast allen seinen Legenden und frommen Sagen lässt sich eine Quelle nachweisen, und zwar zunächst aus jüdischen Kreisen und nur zum geringen Teil aus denen sehr minderwertig gebildeter Christen. Die spätere Überlieferung hat nun ein Werk, das *Evangelium Barnabae,* in Zusammenhang mit dem Qorân gebracht. Leider ist aber von diesem Evangelium nur mehr der Name bekannt, der unter den angeblich von Papst Gelasius (492—496) als haeretisch verworfenen manichaeischen Büchern genannt wird *(cfr. Zahn,*

Geschichte des NTlich. Kanon II, 292; Journal of Theol. Studies 1902, 441ss.; Braunsberger, Der Apostel Barnabas 1876).

Erst sehr spät erscheint nun ein Werk, das als dieses verschollene *Evangelium Barnabae* ausgegeben wurde, in Wirklichkeit aber nichts anderes ist als eine nachträgliche moslemitische Fälschung, wohl um Muhammed eine Quelle für seine Nachrichten über Christus und auch für manche seiner Lehrsätze zu unterschieben. Auf dieses Evangelium, das arabisch und spanisch vorhanden gewesen sein soll, weist der anonyme Verfasser eines moslemitischen theologischen Compendiums hin *(ed. arabice et latine V. C. Hadr. Relandus, Ultraject. 1712², pg. 23; cfr. 1705¹, 23; cfr. Jo. Chardin, Itinera in Persiam et alia Orientis loca, X, Amstdd. 1711, pg. 44, 48; Herbelot, Bibl. Orient. pg. 315).* Bernhardus Monetus (= *de la Monnoye; Animadvers. ad Menagiana, IV, Amstd. 1716 pg. 321)* verzeichnet zum erstenmal eine Italienische Übersetzung dieses Evangeliums in 221 Kapiteln aus der Mitte des XV. Jhs., das in der kostbaren Bibliothek des Prinzen Eugen von Savoyen sich befand und wohl das Werk eines Apulischen oder Calabrischen Renegaten ist; in der Widmungsepistel des Grafen Johannes Friedrich Cramer von Haag (1713) an den Prinzen wird als der ursprüngliche Verfasser der Nestorianer Sergius oder einer der sog. Lehrer Muhammed's genannt. Fabricius *(Codices Apocryphi Novi Testamenti III, pg. 378 bis 394)* gibt eine Probe aus dieser äusserst miserablen, antiquisierenden italienischen Handschrift mit einer Übersetzung in Latein und in verständlichem Italienisch und ebenso noch ein Stück aus Jo. Toland *(Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, London 1718, pg. 13).* Dieses Werk wurde nun neu herausgegeben von Lonsdale and Laura Ragg, *The Gospel of Barnabas, ed. and translated from an Italian Ms in the Imperial Library at Vienna (Oxford 1907, LXXXVI, 500 S.).* Der spanische Text soll von einem Mostafa de Aranda stammen; der italienische soll von einem Fra Morino aus der Privatbibliothek des Papstes Sixtus V. gestohlen worden sein. Das alles weist ganz deutlich auf eine Fälschung hin,

II. Muhammed und die Siebenschläferlegende.

1. Sure XVIII: Die Höhle.

Mekkanisch, aus der II. Periode 622—630; cfr. Noeldeke, Geschichte des Qorân pg. 47, 102ss., 142[2]. *Deutsche Ausgaben:* Sale-Arnold, Der Koran, Lemgo 1746; Uhlmann, Der Koran, Crefeld 1840[1], Bielefeld 1877[7]; M. Henning, Der Koran, Reclam (hier abgedruckt) 1901; Die „Siebenschläferlegende" von Kosegarten, in: Iken Touti Nameh 298ss., abgedruckt in Koch 98ss., ital. Bessarione 322ss.

8. Glaubst du wohl, dass die Bewohner der Höhle und Er-Raqîm[1]) zu unseren Wunderzeichen gehören?
9. Da die Jünglinge in die Höhle einkehrten, sprachen sie: „O unser Herr,[2]) gewähre uns Barmherzigkeit von dir und lenke unsere Sache am besten!"
10. Und wir schlugen sie auf die Ohren *(senkten sie in Schlummer; schlugen die Ohren mit Taubheit)* in der Höhle für viele Jahre.
11. Alsdann erweckten wir sie, um zu wissen, wer von den beiden Parteien *(unter den Höhlenjünglingen, oder unter den späteren Erklärern)* am besten den Zeitraum ihres Verweilens berechnete.

12. Wir wollen dir ihre Geschichte der Wahrheit gemäss berichten. — Siehe, es waren Jünglinge, die an ihren Herrn glaubten und wir hatten sie gemehrt an Leitung,

---

1) *Er-Raqîm* bezogen auf 1) die Siebenschläfer: a) *Berg oder Tal,* in dem die Höhle der Siebenschläfer lag: Ibn ʿAbbâs RF 547; Kazwînî-Ethé 329; Beidhawî-Koch 101. — b) *Dorf oder Stadt:* Kazwînî-Ethé 329; Kaʿb RF 548. — c) *Tafel (Inschrift, Urkunde):* Saʿîd ben Gabîr-Thaʿlabî RF 548; Masûdî Koch 130; Pihan pg. 12, Koch 101: zurückzuführen auf *raqama* = *notieren, schreiben.* — d) *Hund:* Zamachscharî 791, Beidhawî I, 555, Goeje 19 (auf die Autorität des Omaya ibn abî ʾç-Çalt): Koch 131. — Theodosius hält Viricanus = Raqîm; cfr. Koch 101; oben pg. 243. — 2) die getrennte Sage von den „drei Männern": Kazwînî-Ethé 330s; Thaʿlabî Koch RF. 516ss (auf die Autorität des An-Naʿmân ibn Baschîr al-Anscharî; die oben pg. 27 Nr. 15a noch genannten Gewährsmänner beziehen sich in der Deutung dieses Namens auf die Siebenschläfer). Masûdî Koch 130; Zamachscharî Koch 131; Beidhawî Koch 133 (cfr. oben pg. 31, 243).

2) Sarug I: *Quaesumus te, Pastor bone, qui oves suas elegit, custodi gregem tuum ab illo lupo sitiente sanguinem nostrum.* — Sarug II: *ti preghiamo, o Pastor buono, che scelse i suoi servi (le sue pecore?), custodisci il tuo gregge da codesto lupo sitibondo di sangue.* — Gloria Martyrum: *isti petierunt ad Dominum, ut eos ab hoc periculo dignaretur eruere.*

13. Und hatten ihre Herzen gestärkt, als sie sich erhoben *(als sie vor dem Tyrannen standen)* und sprachen: „Unser Herr[3]) ist der Herr des Himmels und der Erde, nimmer rufen wir ausser ihm einen Gott an; wahrlich, wir sprächen dann eine grosse Lüge *(Frevel)* aus.
14. Dieses unser Volk hat sich andere Götter ausser ihm gewählt, ohne dass sie für dieselben einen deutlichen Beweis beibringen. Wer aber ist sündiger als wer wider *(über)* Allah eine Lüge ersinnt?
15. Wenn ihr euch von ihnen und von dem, was sie ausser Allah anbeten, getrennt habt, so kehrt in die Höhle ein; euer Herr wird seine Barmherzigkeit über euch ausbreiten und eure Sache zum besten leiten."

16. Und du hättest die Sonne[4]) beim Aufgang sich von der Höhle zur Rechten wegneigen und sich beim Untergang zur Linken ausbiegen sehen können, während sie in ihrem Raume *(in dem geräumigen Teil der Höhle)* weilten. — Dies ist eins der Zeichen Allahs. Wen Allah leitet, der ist recht geleitet, und wen er irre führt, für den findest du nimmer einen Beschützer noch Führer.
17. Und du hättest sie für wach gehalten, wiewohl sie schliefen *(weil sie mit offenen Augen schliefen, oder weil sie sich immer*

---

3) Sarug I: *Adest nobis Dominus ille coeli et ipse auxiliabitur nobis et ipsum adorabimus, eique cordis puritatem offerimus.* — Gregor: *(Deus noster unus et verus est; om 1c); ipse Deus creator caeli terraeque et maris, cui nos debitum cotidie laudis sacrificium immolamus, pro cujus nomine et mori parati sumus.* — Lat.: *Nos habemus Deum in coelo, ex quo plenum est coelum et terra* (= Griech u. Syr.; C.: *ipse est verus Deus coeli et terrae creator;* = christ. arab.)

4) Aus dieser Angabe leiten Verschiedene die Lage der Höhle ab: Beidhawî: Die Höhle war nach Süden offen. — Tabarî RF 578: Der Berg lag nach Süden, der links vom Westen ist; die Höhle stand nach Norden offen; die Sonne steht also am Morgen rechts, am Abend links von der Höhle; der Nordwind weht in die Höhle, damit kein Leichengeruch sich entwickele. — Clermont-Ganneau (l. c. 573 Note) ist gegen diese letztere Auffassung, die voraussetzt, dass der Beschauer der Höhle mit dem Rücken gegen den nordwärts gelegenen Eingang steht, während er doch sicher auf den Eingang der Höhle hinschauen muss; demnach muss dieser Eingang nach Süden sein, sonst könnte ja die Sonne nicht rechts aufgehen. — Der sog. Al-Kisâî-Text erwähnt diesen Umstand (AM; C pg. 40) mit folgenden Worten: „Durch eine lange enge Öffnung drangen jeden Morgen die Sonnenstrahlen ein", so dass also hier die Öffnung nach Osten gedacht ist.

umwendeten). Und wir kehrten sie nach rechts und nach links.[5]) Und ihr Hund lag mit ausgestreckten Füssen auf der Schwelle. Wärest du auf sie gestossen, du würdest dich vor ihnen zur Flucht gewendet haben und wärest mit Grausen vor ihnen erfüllt[6]) worden *(wegen ihrer schrecklichen Angesichter, oder wegen ihrer Körpergrösse, oder wegen der Grässlichkeit des Ortes).*

---

5) W *in RF 528:* Gott ordnete einen Engel ab, um sie vor den Tieren der Wüste, und einen anderen, um sie vor den Menschen zu beschützen und ferner einen, um ihre Nägel zu beschneiden und sie von rechts nach links zu wenden, cfr. oben 226 s. — M *RF 527 s.:* Ihr Aussehen veränderte sich nicht, noch auch ihre Haare, und die Erde zehrte nicht an ihnen. — Nach Anâs ben Mâlik, ebenso nach Al-Dachchâk: Gabriel wendete sie jährlich zweimal nach rechts und nach links um, damit die Erde ihr Fleisch nicht verzehre. — A *RF 555:* Zwei Engel wenden sie nach rechts und links und dann nach links und rechts um. — Nach Ibn 'Abbâs: einmal im Jahre, damit die Erde ihr Fleisch nicht verzehre. — Der Tag des Umwendens war der Tag *'Aschûrâ'* (= 10. oder 9. des Monats Muharram). — Abû Harîra RF 555: jährlich zwei Umwendungen. — Tabarî RF 577: wöchentlich eine Umwendung durch einen Engel, damit ihr Fleisch nicht verwese und ihre Körper nicht aufgelöst würden. — C pg. 40: wöchentlich zweimal durch einen Engel, damit die Erde sie nicht belästige — F pg. 370: Der Engel bleibt dauernd bei ihnen, um sie nach rechts und links und umgekehrt zu wenden, damit ihr Fleisch nicht verwese.

6) cfr. die Reiseberichte oben pg. 224 ss. M *RF 528:* es werden versagen die geöffneten Augen (?) demjenigen, der die Schläfer sieht; cfr. Daqjanus an der Höhle der Jünglinge und der daraus hervordringende Wind, in C pg. 41 ss. — W *RF 542:* Jamlicha wurde verborgen vor ihren Augen: und sie erblickten keine Spur von ihm und wussten nicht, wo er geblieben war; und es blendete Gott ihren Blick. Hierauf kamen die Leute des Ortes überein, zur Höhle zu gehen und sie zu sehen. Und sie gingen; aber sie kamen zu keiner Kunde für sich und fanden die Höhle bereits leer. — A *RF 558:* Die beiden Könige gingen sieben Tage um die Höhle herum, fanden aber keinen Eingang, keinen Spalt oder Pfad. — 'Abîd ben 'Amîr RF 559: Die Leute suchten sie, aber Gott machte ihre Spuren und ihre Höhle für sie unsichtbar. — Tha'labî III RF 561: Wenn einer (vom Gefolge des Königs) in die Höhle eindringen wollte, wurde derselbe in Schrecken versetzt, und keiner vermochte dieselbe zu betreten. — Ibn Ishâq RF 567: Gott aber hielt sie vor den Augen der Menschen verborgen. — Man sagt, dass der Mutigste von jenen, welche sie zu sehen wünschten, vom Eingang her eintrat und hierauf vordrang, bis er ihren Hund schlafend sah. RF 571: Nachdem die Leute weggegangen waren, hüllte sie Gott fürderhin in Furcht. Und es konnte niemand mehr zu ihnen eindringen. — Tabarî RF 580: Der König und das Volk warteten die ganze Nacht bis zum Mittag vor der Höhle; als Jamlicha nicht kam, befahl der König, dass

18. Und so erweckten wir sie, damit sie einander fragten. Und einer von ihnen sprach: „Wie lange habt ihr verweilt?“ Sie sprachen: „Wir verweilten einen Tag oder den Teil eines Tages.“[7]) Sie sprachen: „Euer Herr weiss am besten, wie lange ihr verweilt habt. So entsendet[8]) einen von euch mit diesem euren Geld zur Stadt, damit er schaue, wer die

---

jemand in die Höhle gehe, aber niemand wagte es, da er sich vor der Höhle fürchtete. — Ähnlich F 380: hier wird aber hinzugefügt, dass der Enkel des Jamlicha auf den Befehl des Königs wirklich hineinging, die Jünglinge aber schon verschieden sah. Mit fürchterlichem Gekrache schliesst sich die Höhle. — C 61: Bloss der König wagt es trotzdem hineinzugehen und er kommt hinein, als die Sieben und das Hündlein gerade wieder entschlafen; als er sie dann begraben hatte, schliesst sich die Höhle wieder und niemand kann fürderhin mehr hineinkommen. — cfr. Gregor: *Operantibus autem pueris et revolventibus ingentia saxa, venerant ad os speluncae inveneruntque lapides magnos; quos revolventes faciebant murum, non tamen introierunt in antrum.* — L_4 (Z in RF 489): *Cumque pueri aggregarent undique lapides ad opus consummandum, contigit ut destruerunt aedificium illud, quo spelunca fuerat obserata. Metuentes autem viri illi, ne forte ibidem serpentium latitaret aliqua commoratio, nihil penitus ausi sunt curiose inquaerere; sed quoniam dies in vesperum declinaverat, abierunt ad socios suos.*

7) Lat: *Et tanquam nocte dormientes et mane surgentes, sic eis visum fuit.* So Griech. und Syr. — Ibn Ishâq RF 567: Sie glaubten nämlich nur so eine Nacht geruht zu haben, wie sie sonst zu ruhen pflegten. Und doch kam es ihnen vor, als hätten sie in dieser Nacht, an deren Morgen sie sich jetzt befanden, am längsten geschlafen, als sie nur je zu schlafen pflegten. — M *RF 538:* Sie hatten die Höhle in der Morgenstunde des einen Tages betreten und erwachten am Ende des anderen Tages — F 370: Der eine sagte: Eine Stunde; der andere: die ganze Nacht und jetzt ist es Morgen. — Tabarî I RF 578: Sie bildeten sich ein, sie wären in die Höhle am Abend des einen Tages eingetreten (cfr. lat. griech. syr.: bei Sonnenuntergang) und seien am Mittag des folgenden Tages erwacht.

8) Sarug I: *Quisnam modo descendet et videbit, an venerit imperator, discet et inspiciet, quid de nobis mandaverit, an scilicet nos requisiverit vel non requisiverit et renuntiabit nobis. — Cape pecuniam et affer panem, quia ecce a vespere defecit panis et non coenavimus.* — Lat.: *Accipe argenteos et descende in civitatem emens panes et disce quid praecepit de nobis Decius imperator et veniens nuntia nobis. Eme autem nobis abundantius et adice nobis panes, quoniam parvi fuerunt nocturni panes.* So auch Griech und Syr. — Ibn Ishâq: Gehe in die Stadt und horche aus, was man heute von uns sagt: benimm dich aber klug und geschickt, und niemand darf dich bemerken. Kaufe uns Speise und bringe sie uns, und nimm etwas mehr als du gestern gebracht hast; denn es war wenig und diesen Morgen haben wir Hunger. — Ähnlich MW.

reinste *(beste und wohlfeilste)* Speise hat, und euch Kost von ihm bringe; er soll freundliche Worte *(alii: Vorsicht)* gebrauchen und euch keinem verraten.

19. Denn siehe, so sie euch finden, steinigen sie euch oder zwingen euch wieder zu ihrem Glauben, und nimmermehr wird es euch dann wohl ergehen."

20. Und also verrieten wir sie ihnen *(machten ihre Geschichte bekannt)*, damit sie erkenneten, dass Allahs Verheissung wahr ist und dass an der „Stunde" *(der Auferstehung)* kein Zweifel ist. — Als sie nun untereinander über die Begebenheit *(über die Auferstehung des Leibes, oder darüber ob sie schon wieder entschlafen oder noch am Leben wären)* mit ihnen stritten, sprachen sie: „Bauet ein Gebäude über sie *(zum Wohnen für die noch Lebenden)*, ihr Herr weiss sehr wohl, wie es mit ihnen steht." Diejenigen aber, welche in ihrer Sache *(dass die Jünglinge schon tot waren)* den Sieg davontrugen, sprachen: „Wir wollen eine Moschee über ihnen errichten." (Koch pg. 100 . . . *dass an der Auferstehungsstunde kein Zweifel ist, als sie untereinander stritten über die Sache.)*

21. Wahrlich, sie werden sprechen: „Sie waren ihrer drei[9]) und

---

9) Tabarî II, RF 583: Die Kommentatoren und Traditionisten sind sich darüber einig, dass es Sieben waren und dass der Hund der Achte war. Dieser Vers 21 bezieht sich auf die Leute des Evangeliums und auf die Haeretiker, welche diese Geschichte den Juden und den Ungläubigen (= Christen?) in Mekka übergeben hatten . . . Die Überlieferung ist diese: Ikrima und seine Schüler berichten von Ibn ʿAbbâs, dass dieser gesagt habe: „Ich gehöre zu der kleinen Zahl, von der Gott hier spricht; ich habe den Propheten gefragt über ihre Zahl und er hat mir geantwortet, dass es Sieben waren." — Ihre Namen sind in der Überlieferung genau bestimmt (und sind so), wie wir sie angegeben haben (cfr. RF 576: Maximilianos, Malchos, Yamblichos, Martinianos, Dionysios, Johannes und der Hirte Antoninos; cfr. Kazwînî). Dieselbe Siebenzahl gibt auch der Kalif ʿAlî nach Abû ʿAlî as-Zuhrî (RF 554) mit Berufung auf Ibn ʿAbbâs. — Dazu gibt Tabarî nach Ibn Ishâq auch noch die Achtzahl + Hund (= Ibn Alaʾthîr: Sieben + Kalos, cfr. Koch 136) als neunten an, ferner auch noch eine andere Überlieferung, derzufolge an die Siebenzahl noch Natos + Kalos angefügt werden müssten. — Die Dreizahl *(drei Jünglinge des Daniel? Verwechslung mit den drei Männern er-Raqîm?)* soll ein gewisser al-Sayid, ein Jakobitischer Christ aus Nedschran, angenommen haben; die Fünfzahl ohne bekannte Vorlage soll von den Christen und besonders von einem Nestorianischen Praelaten stammen (cfr. Zamachscharî-

der vierte von ihnen war ihr Hund." Und (andere) werden sprechen: „Fünf und der sechste war ihr Hund" — ein Hin- und Herreden über das Verborgene. Und sie werden sprechen: „Sieben und der achte war ihr Hund." — Sprich: „Mein Herr kennt am besten ihre Zahl, nur wenige wissen sie."

22. Und äussere über sie im Disput nur eine klare Äusserung und erkundige dich hierüber bei keinem *(Christen?)*.

23. Und sprich von keiner Sache: „Siehe, ich will das morgen tun", es sei denn (= *sondern füge hinzu)*: „So Allah will." Und gedenke deines Herrn, wenn du es vergessen hast, und sprich: „Vielleicht leitet mich mein Herr, dass ich diesem *(Ereignis)* mit Richtigkeit nahe komme."

24. Und sie verweilten in ihrer Höhle 300 Jahre und noch neun dazu.[10])

25. Sprich: „Allah weiss am besten, wie lange sie verweilten; er kennt das Geheimnis der Himmel und der Erde. Schau und höre auf ihn. Ausser ihm haben sie keinen Beschützer, und in seinem Spruch gesellt er sich keinen bei."

26. Verlies, was dir von dem Buche deines Herrn geoffenbart ward, dessen Wort niemand verändert, und nimmer findest du ausser ihm ein Asyl.

2. Mutmassliche Quelle.

Auch die Siebenschläferlegende ist ein treffendes Beispiel für Behandlung einer Legende bei Muhammed. Ähnlich wie in der 3. Sure verweist er auch hier in der 18. zunächst allgemein auf die Vergeltung nach dem Tode und erblickt in der Erde und ihren Freuden und Schätzen nichts anderes

---

Koch 131 s.; cfr. Goeje 16 s.; Koch 104,131; cfr. oben die Zusammenstellung pg. 94 s.). Die Zahl dreizehn bei Kazwînî, Edrîsî: cfr. Koch 137 s., oben pg. 225, 227, 230.

10) Wie Muhammed zu dieser Zahl gekommen ist, lässt sich nicht erklären. Vielleicht hat er als runde Zahl 300 Sonnenjahre genommen und dazu noch 9 Jahre gerechnet, um ungefähr die Mondjahre zu bekommen. Diese Zahl kommt ausser in den arabischen Texten nur in L_1 (= C) und in einer Epitome der syrischen Melchiten (cfr. oben pg. 17 s.) vor; dieser letztere Text geht eben nur auf rein arabische Tradition zurück. Ausserdem weist Assemani (Bibl. Or. I, 338) auf eine Randglosse mit dieser Zahl 309 in der syrischen Handschrift des Pseudo-Dionysius hin, die eben auch nur von einem Benützer dieser Handschrift herrühren mag. Ein merkwürdiges Gegenstück würde diese Zahl 309 im Arabischen Kindheitsevangelium finden, wo es heisst, dass Christus im Jahre 309 (*acre Alexandri*) auf Erden erschienen ist.

als den Schmuck des irdischen Lebens. Durch die Siebenschläferlegende soll nun die Wahrheit der Auferstehung des Fleisches anschaulich geschildert werden, damit dadurch der Hörer angetrieben werde, vor lauter Genuss und Sorge auf dieser Welt nicht auf den Tag der Auferstehung zu vergessen.

Offenbar hat ihm diese Legende sehr gut gefallen, denn er begnügt sich nicht bloss damit, das Gerippe dieser Erzählung wenn auch in sehr wirrer Unordnung zu geben, sondern er weist auch noch auf die verschiedenen landläufigen strittigen Punkte und Überlieferungen hin. Dadurch dürfte er wohl andeuten, dass diese Legende bereits in vieler Munde war und auch schon bedeutende Wandlungen durchgemacht hatte. Dabei aber umgibt er sich in auffallender Weise mit dem Mantel des Geheimnisvollen, als ob er, wenn auch nicht über die schon bekannte Tatsächlichkeit dieser Geschichte, so doch über den einzig richtigen Verlauf derselben eine himmlische Offenbarung zu geben hätte. Mit einer merkwürdigen Ängstlichkeit nimmt er gleichsam die ganze Geschichte einzig für sich in Anspruch, als wäre er allein auserwählt, um im Namen Gottes der Welt darüber die Wahrheit zu verkünden. Ja es wird sogar das Zeugnis eines jeden anderen direkt ausgeschlossen: *„Äussere über sie im Disput nur eine klare Äusserung und erkundige dich hierüber bei keinem“* (V. 22). Viele übersetzen hier oder erklären wenigstens: *„bei keinem Christen.“* Daraus scheint ziemlich deutlich hervorzugehen, dass Muhammed diese Legende, die er allerdings im gewohnten Offenbarungsstil erzählt: *Wir (= Gott) wollen dir ihre Geschichte wahrheitsgemäss berichten* (V. 12), nicht von den Christen, sondern von den Juden hat. Wenn nun auch im ʿAlî-Text diese Geschichte einem Juden erzählt wird, so kann daraus noch keineswegs der Schluss gezogen werden, dass sie den Juden bisher unbekannt gewesen wäre, oder dass die Erklärer damit sagen wollten, Muhammed könne sie nicht von den Juden gehört haben; denn in diesem Texte handelt es sich wohl nur um ganz bestimmte Juden, die daran waren, den Islam anzunehmen.

Tabarî (cfr. oben pag. 334 Note 9) gibt eine merkwürdige Übermittlung dieser Legende an. Sie soll von den

„Leuten des Evangeliums“ (?) und den „Haeretikern“ (?) stammen, welche diese Geschichte den Juden und den „Ungläubigen“ in Mekka übergeben haben sollen. Es ist schlechterdings unmöglich, diese verschiedenen Unterscheidungen zu verstehen. Wer sind jene „Leute des Evangeliums“ und jene „Haeretiker“? Die ersteren mögen Leute sein, die ein gewisses Evangelium (etwa das „Barnabasevangelium“) als ihren Gesetzcodex betrachteten oder es sind schlechthin die „Gelehrten“; die „Haeretiker“ mögen etwa auf die Nestorianer gedeutet werden, welche ja auch im Streite über die Zahl der Jünglinge genannt werden.

Wird nun die Siebenschläferlegende nach ihrer Darstellung bei Muhammed mit den christlichen Texten verglichen, so kommt hiezu wohl kaum eine andere Fassung als die des Jakob von Sarug *(cfr. Bessarione 452 s.)* in Betracht, deren Inhalt wohl gerade in jener Gegend weiter erzählt wurde und somit auch zu den Ohren dieses Legendenliebhabers gekommen sein mochte; der fruchtbare und gefeierte Schriftsteller Jakob von Sarug wird ja wohl zunächst in den syrischen Klöstern, aber auch anderswo viel gelesen und besprochen worden sein. Hätte Muhammed irgend einen ausführlicheren Bericht gekannt, so würde er daraus sicher auch noch manches andere in Erinnerung behalten und seinem Werke einverleibt haben, da er auch sonst so ängstlich die verschiedensten Überlieferungen darüber berücksichtigt hat.

Ja, wäre ein ausführlicher Text irgendwo in seiner Nähe vorhanden gewesen, so wäre diese gewiss allgemein für interessant gehaltene Legende in der Weitererzählung kaum so arg entstellt worden, wie es tatsächlich schon um die Zeit des Muhammed der Fall gewesen war. Gerade die Kürze jenes Sarug-Textes ermöglichte alle die merkwürdigen Veränderungen und Zusätze, wie die Einführung des Hundes, den Streit über die Zahl der Jünglinge, die Episode vom Umwenden der schlafenden Jünglinge durch einen Engel etc. Zu der Einführung des Hundes gab ja sonst kein christlicher Text auch nur den geringsten Anlass; die Zahl und die Namen der Jünglinge sind in den übrigen Texten ganz genau angegeben, während Sarug nur ganz allgemein von *„Jamblichus und seine sieben Genossen“* redet.

Auch der Tempel, der über der Höhle der Jünglinge erbaut werden sollte, ist bei Sarug erwähnt, während die übrigen christlichen Texte, abgesehen von Gregor, fast ohne Ausnahme hier nur sehr allgemein von einer frommen Stiftung und von Festesveranstaltungen reden. Ausserdem weisen gerade die paar Reden im Qorân ziemlich deutlich auf Sarug hin, der ja auch auf diese Reden besonderen Wert zu legen schien. Dass im Qorân die Stadt nicht mit Namen genannt wurde, beweist wohl wieder, dass Muhammed keine schriftliche Quelle benutzte; indes tritt auch bei Sarug dieser Ort als Schauplatz sehr wenig hervor. Nach der ganzen Darstellung im Qorân scheint übrigens hervorzugehen, dass sich diese Legende kaum in einer dem Muhammed besonders bekannten Stadt abgespielt hatte; sonst hätte er doch wohl Näheres darüber angegeben.

Die späteren Erklärer, vor allem Ibn Ishâq, obwohl sonst als grosser Lügner verschrien, haben sich nun um die eigentliche Darstellung der Legende näher umgesehen, so dass besonders Ibn Ishâq im Stande war, eine fast wörtliche Übersetzung derselben zu geben, wozu er nur noch die verschiedenen Angaben aus dem Qorân und die landläufigsten Überlieferungen benützte. Dagegen steht Tabarî schon ganz unter dem Banne der späteren Umbildungen, deren letzte Gestaltung die sog. Al-Kisâî-Gruppe darstellt, da jener den Hirten und seinen Hund bereits als eigentlichen Bestandteil in seine Darstellung aufgenommen hat. Doch bildet auch bei ihm die christliche Legende die Grundlage, wie es besonders die Namenreihe bei ihm zeigt, die aus einem der griechischen Texte zu stammen scheint. Da in der Aufführung dieser Namen bei Tabarî (Zotenberg II, 34) wohl bei der Niederschrift ein Irrtum unterlaufen ist, insoferne dort *Malchos* und noch dazu *Yamblichos* genannt, dafür aber *Constantinus-Exacustodianus* ausgelassen wird, so lässt sich nicht mehr bestimmen, ob diese Namenreihe aus G_1 oder G_2 stammt.

Auf die speziellen Eigentümlichkeiten bei Tabarî wurde schon oben (pg. 21 ss.) hingewiesen. Ihm gebührt wohl das Verdienst, dass er das wichtigste über die landläufigen Erklärungen zur Geschichte der Jünglinge zusammengestellt hat,

besonders über die Datierung vor bezw. nach Christus. Die irrtümliche Datierung vor Christus beruht wohl auf einem Missverständnisse des Wortes „Evangelium", insofern damit ursprünglich wohl der Qorân gemeint war und erst später als „Evangelium" im christlichen Sinne gedeutet wurde. Wie auf diese Legende in einem christlichen Evangelium hingewiesen worden sein sollte, bleibt ja vollständig unklar, da dort keine Stelle gefunden werden kann, die auch nur annähernd etwa nach Art der Talmuderklärungen so umschrieben werden könnte oder gedeutet worden wäre. Es ist wohl auch nicht recht verständlich, wie eine apocryphe Schrift, etwa das *Evangelium Barnabae*, darüber etwas enthalten haben könnte. Höchstens könnte die Abimelechlegende damit verwechselt worden sein, die den Qorânerklärern wohl kaum unbekannt geblieben sein dürfte. — Tabarî verlegt den Schauplatz dieser Legende nach Syrien, womit jedoch Kleinasien im allgemeinen gemeint ist, nicht Syrien im engeren Sinne. In diesem letzteren Sinne scheint es wohl auch von allen jenen aufgefasst worden zu sein, welche die Legende in die Gegend von Palästina verlegten.

3. Die übrigen Bestandteile der Sure XVIII.

Der Vollständigkeit wegen soll noch auf die übrigen Bestandteile der Sure XVIII hingewiesen werden, obwohl dieselben scheinbar keine innere Beziehung zu unserer Legende aufweisen. — Dass diese einzelnen Bestandteile wirklich zusammengehören, wird aus der Gleichheit des Reimes häufig angenommen und dann auch noch aus dem Umstande, dass hierin (mit Sur. 17,87) die Antwort auf die drei Fragen der Quraïschiten gegeben sein soll; wenn schliesslich, das Ganze von einem eschatologischen Gesichtspunkte aus betrachtet wird, ergibt sich ebenfalls eine gewisse Zusammengehörigkeit.

a) Die zwei reichen Männer.

An erster Stelle (V. 31—42) ist zu nennen das Gleichnis von zwei Männern, von denen jeder einen üppigen Garten besass. Einer derselben überhob sich infolgedessen in seinem Stolze sowohl gegen seinen Nachbarn als auch gegen Gott, so dass er sich als der reichste und glücklichste Mensch fühlte

und vermeinte, ewig im Besitze dieses Gartens zu bleiben oder sogar noch einen besseren zu bekommen. Ehe er es sich indes versah, hatte ihn ein Heuschreckenschwarm (?) zum Bettler gemacht.

Dieses Gleichnis dient zur Illustrierung des vorher gegebenen Gedankens (27—30; cfr. Sure 3), dass nämlich die Sünder das ewige Feuer, die Gerechten die Gärten Edens erben werden. Die Quelle dazu ist unbekannt; sie kann höchstens in irgend einer Stelle des Talmud gesucht werden; vielleicht mag dort irgendwo eine ähnliche Parabel existiert haben, wie jene, welche Christus betreffs jenen reichen Mannes gebrauchte, welcher angesichts seiner gefüllten Scheunen auf Gott vergessen (Luc. 12, 16 ss.), oder es mag Muhammed irgend ein Targum zu Eccli 11, 19 gefunden haben: *„Inveni requiem mihi et nunc manducabo de bonis meis solus."* Daran schliesst dann Muhammed die Mahnung, nicht nur bloss an das irdische Leben zu denken, in welchem die Kinder und die Güter nur der Schmuck des Lebens, aber nicht Selbstzweck sein können, sondern auch für den Tag des Gerichtes Vorsorge zu treffen (cfr. *Luc. 12, 21: Sic est, qui sibi thesaurizat, et non est in Deum dives; 1. Tim. 6, 17: divitibus hujus saeculi praecipe, non sublime sapere neque in incerto divitiarum, sed in Deo vivo, qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum).* Gerade hier drängen sich diese biblischen Erinnerungen unabweislich auf, die aber wohl kaum direkt einer kanonischen Schrift, sondern wohl einem der leider nicht mehr vorhandenen apocryphen Evangelien (Barnabasevangelium?) entnommen sein mögen. Gerade bei den leider nicht mehr recht kontrollierbaren Parabeln im Qorân möchte man gerne an solche apocryphe Vorlagen denken. Fraenkel (ZDMG 45, 326) will jedoch jüdischen Ursprung dafür nicht annehmen.

b) Huldigung an Adam durch die Engel.

An zweiter Stelle (V. 48 ss.) steht kurz die Huldigung an Adam durch die Engel, mit Ausnahme des Iblis *(Lucifer),* auf die auch an vielen anderen Stellen verwiesen ist (2,32; 7,10 ss; 17,63 ss.; 20,115; 38,72 ss.; cfr. Tabarî-Zotenberg I,77 s.; Weil 15 s.; Grünbaum 57; Schatzhöhle, übers. Bezold pg. 4; cfr. Adamsbuch cp. 12 ss., übers. Kautsch, Apocryphen II, 513; cfr. Geiger 99). Grünbaum *(Beiträge*

zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, in ZDMG 31, 1877, 231) verweist dafür auf den Talmud (Synhedrin 38b zu Ps. 8, 5: *Quid est homo, quod memor es ejus?*) Auch in die Georgslegende (ed. Huber pg. 224) ist diese Legende aufgenommen.

In V. 58 weist Muhammed auf das Strafgericht Gottes über die sündigen Städte hin (Sodoma und Gomorrha; cfr. Sur. 11,91: das Volk des Noah, des Hûd, des Salich, des Lot; die Aditen und Thamuditen, deren Geschichte dort ausführlich behandelt wird).

d) Moses und der Fisch.

Eine sehr ausführliche, aber nicht näher kontrollierbare Geschichte wird dann (V. 59—81) von Moses und seinem Diener Joshua mit dem Fisch gegeben, die ausgegangen waren, um den noch weiseren Khidhr zu suchen, nach den Erklärern der grüne Prophet, der aus dem Wasser des Lebens getrunken hatte und erst beim Posaunenstoss des jüngsten Tages sterben soll. Einige Ausleger nennen ihn auch Pinehas (= *Elias?*). — Diese merkwürdige Sage findet keinen Beleg aus den jüdischen Traditionen, obwohl das Gepräge nach Geiger echt jüdisch ist. Grünbaum (Beiträge, ZDMG 31, 218) erblickt mit Zunz *(Gottesdienstliche Vorträge, Berlin 1832, 130)* in dieser Legende eine Nachahmung der jüdischen Sage von R. Joschuah b. Levi (cfr. *Bacher, Agada der palaest. Amorrhaer I, 1892, 187—194; Etudes Juives VIII, 67s.).*

Moses sucht mit Josua den Zusammenfluss der beiden Meere auf und wollte auf seinem Wege sich mit einem getrockneten Fische stärken, den er seinem Diener mitgegeben hatte. Der aber hatte denselben an dem Rastplatze bei einem Felsen liegen lassen, wo der Fisch ins Meer fiel, lebendig wurde und dann weiterschwamm. Moses kehrt zu jenem Platze zurück, sucht und findet, was er gesucht, nämlich den Propheten, der noch weiser war als er selbst. Diesem will er nun nachfolgen, trotz der schweren ihm gesetzten Bedingung, dass er nie fragen dürfe, was er auch sehen würde. Auf ihrer Wanderung bohrt nun jener Prophet ein Loch in ein vorbeifahrendes (?) Schiff, so dass es versinkt. Später erschlägt er einen des Weges kom-

menden unschuldigen Jüngling. Und als letztes Probestück, das indes Moses wieder nicht besteht, stützt der Prophet in einer Stadt eine dem Einsturze nahe Mauer, obwohl er von den Bewohnern jener Stadt kein Brot hatte bekommen können. Bevor der Prophet den Moses dauernd verabschiedet, klärt er ihn über die Gründe seiner befremdenden Handlungsweise auf: Das Schiff, das armen Leuten gehörte, wäre in die Gewalt eines Seeräubers gefallen; der Jüngling, der ungläubig war, hätte seine gläubigen Eltern zum Abfall verführen können; die einfallende und von ihm gestützte Mauer sollte einen darunter verborgenen Schatz für zwei verwaiste rechtschaffene Jünglinge bis zur Vollkraft ihrer Jahre aufbewahren (cfr. Tabarî-Zotenberg I, 372ss.; Weil 176ss.; Geiger 171). —

Diese Erzählung ist wieder ein ganz deutlicher Beweis dafür, wie ungenau Muhammed berichtet. Die Geschichte von Moses ist ausführlich berichtet bei Tabarî (Tab.-Zotenberg I, 372ss.) und bei Weil (126ss.; cfr. Geiger 171s., 191; *Noeldeke-Schwally, Geschichte des Qorân* Lpz. 1909²; 140s.). Besonders Tabarî führt alle möglichen Erklärungen über den wirklichen Propheten Khidhr an, dessen Persönlichkeit den verschiedenartigsten Mutmassungen unterworfen war. —

Es sind hier offenbar zwei Motive verarbeitet: Es wird ein für ein glückliches Leben besonders wichtiges Ding aufgesucht, ein Motiv, das vor allem in dem Aufsuchen des Lebensquelles oder des Paradieses erscheint, wie es in der Alexandersage behandelt ist (cfr. die Lotosesser; *Wasser des Lebens und Paradiesesströme,* in: *Jeremias, Das alte Testament im Lichte des Orients pg. 199ss.):* dann das Motiv, dass keine keine Frage gestellt werden darf, wenn nicht ein wichtiges Ding für immer verloren werden soll. Dieses letztere Motiv erscheint auch mit ziemlich deutlicher Anlehnung an die Geschichte des Moses in der Sage von der Königin Balqis (Tabarî-Zotenberg I, 443ss.; Weil 253ss.). Der König der Inder Bû-Scharʿh (Weil: *der Vezier des letzten Königs von Saba, Scharahbil)* hatte auf einer Jagd zwei Schlangen, eine schwarze und eine weisse, miteinander kämpfen sehen. Er kommt nun der weissen zu Hilfe und tötet die schwarze; die erstere, die

durch jenen Kampf fast schon des Lebens beraubt war, legte der König an eine Quelle unter einem schattigen Baum, wo sie bald wieder ihre frühere Frische erhielt. Bald hernach trat vor den König in seinem Gemache plötzlich ein Jüngling, der sich als Peri und als jene weisse Schlange zu erkennen gab, die er kürzlich vom Tode errettet. Zum Lohne dafür will er ihm seine Schwester (Weil: *Umeira*) zur Gemahlin geben; doch dürfe er niemals fragen, welch unverständliche Taten er auch von ihr sehen sollte. Bald erfreut sich denn auch der König eines Söhnleins von seiner jungen lieblichen Gattin; doch diese wirft das Knäblein in ein Feuer, das zur Türe hereindrang. Auch ein Töchterlein, das ihn für den Verlust des Sohnes hätte entschädigen können, entzog ihm die grausame Gattin, indem sie dasselbe einem Hunde vorwarf, der das arme Geschöpf mit sich forttrug. Noch ein drittes Mal musste der König unter dieser Hartherzigkeit seines Weibes bitter leiden, als sie ihm nämlich auf einem Kriegszug die sämtlichen Proviantvorräte vernichtete. Da brach der schwer heimgesuchte König das Schweigen; er musste zwar hören, dass die Proviantvorräte von seinem Vezier vergiftet worden waren, dass das Feuer eine bessere Amme für sein Söhnchen war, als die Mutter es hätte sein können, und dass sein Töchterlein unterdessen ebenfalls in weit besseren Händen sich befand; aber seine Gattin verschwand auf ewig, ihm jedoch das Töchterlein Balqis zum Troste zurücklassend. — Nach Weil musste jener Vezier diese seine Tochter vor dem wollüstigen König verbergen; doch entdeckte derselbe, als er einst als Bettler verkleidet zur Erforschung seiner Untertanen das Land durchzog, diesen frommen Betrug und entbrannte in unwiderstehlicher Liebe zur Balquis. Am Hochzeitstage jedoch durchbohrte diese den ihr sich aufdrängenden Gemahl mit dem Dolche.

Unwillkürlich erinnert man sich bei diesem Motiv an Lohengrin.

Das Motiv vom wiederbelebten Fische findet sich auch in der Alexandersage (Pseudo-Kallisthenes Hs. C. II, 39 und Aethiop., Budge CVs.) und im Alexanderlied des Jakob Sarug (Hunnius pg. 190 ss., Budge 172 s.), in letzterem in fast wörtlicher

Übereinstimmung mit dem Qorân; dieser Fisch zeigte dort den gesuchten Lebensborn an, in welchem sich Alexanders glücklicher Koch durch ein Bad ewiges Leben erworben. Im Aethiopischen Text ist der bei Jakob ungenannte Greis mit dem Namen Mâtûn (= *El-Khidhr* = *the evergreen prophet Elijah*) bedacht (cfr. *Bacher, Agada der palaestinens. Amorrhaer I, 194*). Auf Elias wurde diese Geschichte wohl sicher wegen seiner 40tägigen Reise auf den Berg Horeb und seiner Stärkung durch einen Aschenkuchen bezogen (III. Reg. 19, 8 ss.; cfr. Bacher I, 188 ss.). Auch die Belebung jenes Herings, den Petrus in einen Teich warf, gehört wohl ebenfalls hieher (*Lipsius, Apocr. Apostelakten II, 180, 267 s., 275*), ein Wunder, das einem ähnlichen im Thomasevangelium nachgebildet ist (cp. I; *ed. Tischendorf, Evang. apocr. pg. 164*): *Jesus accepit piscem unum aridum et misit eum in pelvim et praecepit ei ut palpitaret. Et palpitabat.*

Die Mosessage im allgemeinen wurde durch die „Weisheitsfragen" besonders im europäischen Abendland sehr beliebt (cfr. *Pauli, Schimpf und Ernst*, ed. Oesterley Stuttgart, Lit. Ver. 85, 1866, pg. 550 s.; *Gaston Paris, La Poésie du Moyen-Age I², 150—187: l'Ange et l'Ermite*).

c) Der Zweigehörnte.

Daran schliesst Muhammed (V. 82—96) die Geschichte des Dhû'l-karnain (*des Zweigehörnten*). Dieser zog des Weges, bis er zum Aufgange der Sonne gelangte, und weiter dann bis zu den beiden Bergen, an deren Fuss *Gog* und *Magog* wohnten (*Ezechiel, 38, 39*: *Gog und Magog; Geiger 74: Tr. Sabbath 118a*). Hier errichtete er zwischen diesen beiden Feinden und dem davon bedrängten Volke eine Mauer aus Eisenstücken und flüssigem Erz, welche weder überstiegen noch durchlöchert werden konnte. —

Wie kommt nun aber Muhammed zu seinem Berichte über den „*Zweigehörnten*", und wer ist darunter zu verstehen? *Tabarî* (Tab.-Zot. I, 374) erblickt darin eine andere Persönlichkeit als Alexander den Gr., welch letzteren er *Dhû'l-karnain „den Jüngeren"* (I, 511 ss., 518 ss.) heisst im Gegensatz zu dem

„Älteren“ (= Feridun-Dejokes). Ähnlich Spiegel (Alexandersage bei den Orientalen pg. 59).

Auffallend ist bei Muhammed, dass er sonst weder Alexander d. Gr. noch die vielen an ihn sich knüpfenden Sagen kennt. Und doch scheint hier gerade der Zug jenes Helden nach dem fernen Osten und die Erbauung der Mauer gegen Gog und Magog aus diesem Sagenkreise zu sein. Deshalb haben sich auch die alten und die neuen Erklärer lange, und nicht selten sehr erregt, über die hinter diesem „Zweigehörnten“ steckende Persönlichkeit abgestritten. Wenn diese zweite Sage in Zusammenhang mit der ersten von Moses gebracht würde, dann könnte damit allerdings kein anderer als Moses selbst gemeint sein, dessen *facies cornuta (Exod. 34, 29 s.)* ganz gut zu diesem Beiwort Anlass gegeben haben könnte und dessen Gang auf den Berg Sinai, um die Gesetzestafeln von Gott zu holen, auf die Entstehung der angeführten Reise-Legende eingewirkt haben mochte (cfr. Geiger 172 s.; *Moses steigt zum Empfang der Thora zum Himmel empor, übers. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen I, 127 ss.).* —

Die erste ausführlichere Studie über diese Frage gab Graf (*Über den „Zweigehörnten“ des Qorân* ZDMG 8, 1854, 442—449), der gegen Hammer-Purgstall (ZDMG 6, 506) darunter nur Alexander d. Gr. versteht, indem er sich hierbei auf die verwandten Berichte bei Pseudo-Kallisthenes (Armenische Bearbeitung aus dem V. Jh.; cfr. Budge LVI: die jetzige Gestalt der Sage ist schon vor dem VII. Jh. nachzuweisen), nämlich auf die Abstammung Alexanders von dem gehörnten Jupiter-Ammon stützt.

Dagegen tritt nun Redslob (ZDMG 9, 1855, 214—223; Nachtrag 9, 307; cfr. Ausland 10, 240: *Über den „Zweihörnigen“ des Qorân*) sehr anspruchsvoll auf und weist nach, dass gegen Graf der Alexander der Geschichte von dem der Sage strenge zu unterscheiden sei. Die Alexandersage selbst hält er, ebenfalls gegen Graf (l. c. 444, 449), für viel jünger, da er die Gog-Magog-Episode erst später (Pseudo-Kallisthenes nach ihm = VIII. Jh.) in die Alex.-Sage aufnehmen lässt. Wenn auch im Qorân Alexander erst durch Übertragung als der Held der Sage

gemeint sein könnte, so ist doch die historische Persönlichkeit der hier berichteten Erbauung der (*kaukasischen*) Mauer kein anderer als — Cyrus, der Begründer des medio-persischen Reiches (*Khidhr*, Zeitgenosse des Zweihornes = *Zemach-Serubabel*), auf den auch der „prophetische" Charakter passen würde (Isai. 44, 28; 45, 1 ss.). Zu den beiden Hörnern verhilft Redslob dem Cyrus dadurch, dass er sich auf das Gesicht des Daniel (cp. 8) von dem *zweigehörnten Widder* (*nach ihm = die Könige des Doppelreiches Medio-Persien*) und dem *einhörnigen Ziegenbock* beruft (*nach ihm = Alexander*). Erst in der Sage sei dann der *Zweihorn-Cyrus* zum *Zweihorn-Alexander* geworden.

Beer untersucht nun die jüdischen Quellen (ZDMG 9. 785—794), ist aber nur imstande, den ältesten Zeugen für Alexander M. (Mauerepisode) in *R. Joseph Kimchi* (XII. Jh.; zu Ezech. 38, 8, 20) und dessen Sohne *David* zu finden. Wenn auch in den jüdischen Schriften (cfr. Budge LXXXIII; Weismann II, 503; Babyl. Talmud Tâmîd 31. 1. ss.; Revue des Etudes Juives II, 298; XII, 117) da und dort Anklänge an die Alexandersage zu finden sind, mögen dieselben nun direkt auf Alexander oder auf einen anderen Helden sich beziehen, so erscheint doch Alexander bei den Juden im allgemeinen nur als der eingehörnte Ziegenbock des Ezechiel und als Repräsentant des „griechischen Reiches", das vor allem unter Antiochus so viel Ungemach über die Juden brachte. Aber auch das medisch-persische Reich erscheint in den jüdischen Schriften der früheren Zeiten nicht unter dem Bilde des zweigehörnten Widders, wie auch Cyrus (trotz Jes. 44. 45) keineswegs als ein Messias betrachtet wurde. Beer sucht nun nach einem anderen „Messias" und erblickt (pg. 791 ss.) auf Grund der jüdischen Auffassung einen solchen in einem *Messias Sohn des Joseph*, und zwar in der Eigenschaft als „Kriegsheiland", der dem „Friedensheiland", dem *Messias dem Sohne Davids* vorausgehen soll. Und dieser hat auch in den jüdischen Schriften den Beinamen *„Stier"* oder *„der Zweihörnige"*, der unter anderen grossen Taten insbesondere zuletzt den Gog und Magog bezwingen würde. Einen solchen Messias erwarteten die Juden, wie früher, so auch um die Zeit Muhammeds, da sonst der frühere Aufstand des Simon Bar-Kochba

und dessen zeitweise Anerkennung als Erretter nicht möglich gewesen wäre. Diesen ungenannten, noch zu erwartenden „Zweigehörnten" hat nun nach Beer Muhammed im Auge gehabt, wenn er auch dabei noch Sagen anderer Heroen der Vorzeit mit eingeflochten hat. Auch in dem Umstande, dass der Erzählung von diesem „Zweigehörnten" jene des Moses vorhergeht, erblickt Beer noch ein gewiss nicht zu unterschätzendes Beweismoment für seine Hypothese: Moses ist als der erste Befreier des jüdischen Volkes gleichsam das Vorbild für den neuen Messias. Auch die Flucht des Fisches, als Vorbedeutung der baldigen Zusammenkunft mit einem von Gott gesandten Wegweiser, findet ihre Erläuterung in der jüdischen Sage vom Messias, Sohn des Joseph, der ja auch als Fisch versinnbildet wird im Hinblick auf Jakob's Segnung der Söhne Josephs (Gen. cap. 49).

Im Anschluss an diesen gewiss sehr bestechenden Artikel gibt Flügel (pg. 794—797; cfr. das Ausland 48, 888) jene arabischen Autoren an, welche Alexander den Grossen von jenem „Zweigehörnten" trennen; der „Zweigehörnte" selbst ist nach Makrîzî: *As-saʿb*, ein Araber, einer von den Königen Himjar's (Yemen); so auch Ibn ʿAbbâs und Kaʿb al-achbâr. Nach Tabarî lebte *Khidhr* in der Zeit des *Feridun*, des Sohnes des Dachchâk und war Anführer des Vortrabes des *Dhû'l-karnain des Älteren* (= *Feridun nach anderen*); ähnlich auch ʿAbd-al-Malik ben Hischam.

Gegen die Hypothese des Redslob wendet sich Roth (ZDMG 9, 797s.), der Zeugnisse dafür beibringt, dass auch die Juden schon im I. Jh. (*Joseph. Bell. Jud. VII, 7, 4*) von einer Schliessung des kaspischen Passes mittels eines eisernen Tores durch Alexander wissen, und er ist sogar der Überzeugung, dass die Alexandersage im Judentum entstanden und ausgebildet worden ist. Dies wird allerdings kaum der Fall gewesen sein, obwohl zugegeben werden kann, dass diese Sage bei den Juden schon sehr früh bekannt war, da sich Motive aus derselben da und dort im Talmud mehrfach finden (Geschichte des Lebensquelles; Episode vom Totenschädel, den Alexander am Eingang des Paradieses bekommen; Episode vom Acker mit dem darin entdeckten Schatz; die Fragen an die Gymnosophisten; cfr.

Fraenkel ZDMG 45, 1891, 322, 328 ss.). — Noeldeke (*Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, 4. Kp.; cfr. oben pg. 260 Note 2*) bestreitet jedweden jüdischen Einfluss auf diesen Roman, der eben nur auf Pseudo-Kallisthenes zurückgeht und wohl schon um 200 n. Chr. im Umlaufe war. Die einzelnen Episoden mögen zwar schon lange vorher Gemeingut aller gewesen sein; aber die „gelehrte" Zusammenstellung und endgültige Redaktion dürfte wohl in die Ptolomäerzeit und zwar nach Alexandria zu verlegen sein, da damit wohl nichts anderes als ein Heldenepos auf den Gründer dieser Stadt bezweckt werden sollte. Die älteste erhaltene Gestalt aber dürfte in der Armenischen Übersetzung liegen (cfr. Budge LVI s.), die dem V. Jh. anzugehören scheint. Etwas jünger scheint die Syrische Übersetzung zu sein (ed. Budge, cfr. oben pg. 260 Note 2), deren Herkunft besonders Noeldeke (cfr. Fraenkel ZDMG 45, 309 bis 330) näher bestimmt hat. Noeldeke hat gegen Budge, der (LX ss.) eine arabische Vorlage annimmt, wohl eher recht, wenn er diese Übersetzung nach einem Pehlewi-Original in der Sassanidenzeit durch einen in Persien lebenden Syrer anfertigen lässt. Die Zusätze selbst aber sind in Syrien, und zwar wohl in Antiochia gemacht worden (cfr. Gött. Gel. Anz. 1886, 726). Der Perser selbst, wohl ein Christ, hat jedoch sein Werk nach Pseudo-Kallisthenes, vielleicht unter Chosrou (107 bis 121) abgefasst. —

Diese ausführlichen Fassungen des Alexander-Romanes bieten nun für den Qorân-Bericht nur das Interessante, dass sie die Fischepisode und die Geschichte von der Mauer enthalten. Für den Namen *„der Zweigehörnte"* jedoch kommen vier ganz andere Texte in Betracht: 1) *eine christliche syrische Prosalegende* (übers. Budge 144—158, cfr. LXXVII und Noeldeke-Fraenkel pg. 324) — 2) *das Alexanderlied angeblich von Jakob von Sarug:* ed. Hunnius mit deutscher Übersetzung, ZDMG 60, 1906, 170 ss., 558 ss., 820 ss.; engl. Budge 163—200 mit neuer Kollation des Pariser Ms. und Heranziehung des Cod. Add. 14 624 saec. IX; deutsche Übersetzung von A. Weber, Des Mar Yaqûb Gedicht über den gläubigen König Alexandrûs, Berlin 1852; nach Knoes, Syr. Chrestomathie (ex Cod. syr.

Paris, 13, 30 Zotenbergs Katalog, Göttingen 1807) übers. von Pius Zingerle, in Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner-Orden III 1882, II, 346—362; die „Fortsetzung über Alexanders Geschichte" („er kann sich nicht wie sein Koch im Lebensquell baden" pg. 360s) = Hunnius pg. 817—821, Noten nach Cod. syr. Paris 243, 4 Zotenberg. — Hunnius *(Das syrische Alexanderlied, Diss. Göttingen 1904)* setzt dieses Lied für die Zeit 628/37 an, so dass also Jakob von Sarug nicht als Verfasser in Betracht kommen kann; auch Budge (LXXVII) hatte daran schon gezweifelt — 3) ein *Aethiopischer Text* (wohl aus dem XIII. Jh., behandelt von Budge LXXXIXss: bis cp. XXII ziemlich = Syrisch; aus dem Arabischen (?) übersetzt) — 4) *Mubaschschir, Achbâr el-Iskender* (um 1053; ed. und übersetzt Meissner ZDMG 49, 1895, 583—627); es ist dies eine Übersetzung aus ganz disparaten Quellen (pg. 620), die sich wohl so ziemlich mit Pseudo-Kallisthenes A oder noch eher mit der syrischen Übersetzung deckt. Die Hauptquelle war jedenfalls eine durch theologische Zusätze erweiterte Bearbeitung des Pseudo-Kallisthenes in einer dem syrischen Texte sehr nahe verwandten Recension (pg. 625).

Die Prosalegende und das Alexanderlied sind schon als „christliche Legenden" beide ziemlich nahe zu einander verwandt und es scheint die erstere aus dem letzteren durch freie Bearbeitung und durch Kürzung entstanden zu sein. Beide scheinen jedoch auf eine gemeinsame Urquelle zu verweisen, die sich mit Pseudo-Kallisthenes (II cp. 37, 39) wenigstens teilweise berühren mag, besonders wenn der Zug zum „stinkenden Meer" sich mit dem Zug an das Ende der Erde oder in die Tiefe des Meeresgrundes in einem gläsernen Kasten (bei Kallisthenes) decken soll. — Die Hauptepisoden sind in der Prosalegende und bei Sarug der Zug zum „stinkenden Meer" und, im Gegensatz zu Kallisthenes als neue Zutat, die Errichtung der Mauer gegen Gog und Magog und die sich daranknüpfende Prophezeiung. — Als dritter Vetter, gleichsam in der Mitte, erscheint die Aethiopische Legende, welche mit beiden den Zug zum „stinkenden Meere" und jene „Mauer" gemeinsam hat, sich aber mit Sarug in der „Fischepisode" (auch Kallis-

thenes II cp. 39, 41), mit der Prosalegende jedoch in der Episode von den „Hunnen" deckt. Allerdings ist hier der aethiopische Text schwer kontrollierbar, weil er von Kap. XXIII ab seine eigenen Wege geht und wohl das Resultat aus mehreren Quellen ist.

Aber auch noch in einem anderen wichtigen Punkte unterscheidet sich die Prosalegende von Sarug. Nach der Prosalegende lässt Alexander an jener Mauer eine Inschrift mit der Prophezeiung einmauern, dass die Hunnen nach 826 Jahren kommen und die Erde erschüttern werden und dass nach 940 Jahren als am Ende der Welt ein anderer König (nach Budge LXXVII, LXXXI vielleicht Attila ca. 450) erscheinen soll. Diese Zeitangaben würden ungefähr auf die Jahre 500 bezw. 600 n. Chr. verweisen und somit einen *terminus a quo* für die Zeit der Abfassung geben. Ob denselben jedoch eine besondere Bedeutung beigemessen werden kann, darf bezweifelt werden, da das Hunnenreich schon 453 mit dem Tode Attilas aufgelöst wurde. Der Verfasser mochte bei seiner Schilderung die Raubzüge der Hunnen allerdings im Auge haben; da er jedoch jener Zeit schon zu ferne stand, wusste er jene Völker nicht mehr recht zu datieren. Eine andere Stelle in diesem Texte verdient vielleicht eher Beachtung: *Then the kingdom of the Greeks shall move itself, and shall come and take a hammer of iron in its right hand, and a hammer of brass in its left and the kingdom of Greece shall smite the hammers one upon the other, and as iron is melted by fire, and as brass which boils in the flame, so shall the power of the kingdoms melt away before the might of the kingdom of the Greeks which is that of the Romans* (Budge 155). Liegt hierin nicht eine andere Anspielung, vielleicht auf Karl Martell, der bei Tours (732) dem Siegeslauf der Moslemin Stillstand gebot.

Bei Sarug bekommt der König die Prophezeiung im Traume: Jene Mauer soll am Ende der Zeiten im 7. Jahrtausend von den (nicht genannten) Völkern durchbrochen werden. Leider kann hier die aethiopische Legende keinen Aufschluss geben, da nach ihr Alexander im 7. Jahre seiner Regierung direkt einen Zug gegen die Hunnen unternimmt (Sarug: A. bekämpft die Völker des Gog und Magog). In der Abschliessung der

22 Könige durch jene Mauer deckt Sarug sich allerdings mit der Prosalegende; diesen Umstand hat übrigens auch das „Bienenbuch" des Salomon von Bassora (ca. 1220; lat. übers. Schönfelder, Bamberg 1866, pg. 89s.; ed. und englisch von Budge, Oxford 1866, pg. 128), so dass dadurch ein allerdings sehr später *terminus ad quem* gegeben wäre.

Leider hat Budge vergessen, etwas über die Herkunft und das Alter seiner Hs. zu geben. Der Zusatz beim Titel: *from the manuscripts in the house of the archives of the kings of Alexandria* beweist ja eigentlich nichts und wenn er doch etwas beweisen sollte, so wäre es nur das verdächtige Bestreben des Verfassers, seine Erzählung in möglichst weitentlegene Vergangenheit zu entrücken. Noeldeke (cfr. Fraenkel pg. 324) den dieser Text wegen des „Zweigehörnten" besonders bestochen, gibt als Datum dieser Legende ca. 514 an, weil „es durchaus wahrscheinlich ist, dass ein bedeutender Hunneneinfall den Anstoss zu dieser Erzählung gegeben hat" und weil er einen solchen (?) für jene Zeit zu ermitteln glaubte. Auch wenn man an die Vandalen denkt, deren Reich seit 534 endgültig verschwindet, lassen sich diese Schwierigkeiten noch nicht lösen, obwohl die Daten der Prosalegende dazu eher als für die Hunnen stimmen würden. Den Ort der Entstehung findet Noeldeke in den Euphrat- und Tigrisländern, weil der Verfasser jene Gegenden gut zu kennen scheint. Auch Sarug weist wohl auch auf eine ähnliche Gegend hin. Fraenkel (pg. 325) nimmt nun, und hierin hat er zum Teil wohl recht, zwei Recensionen für diese Legende an. Durch diese Annahme könnte man die Zusätze bei Sarug (vor allem die „Fischepisode") als selbständige Erweiterungen erklären, Sarug's Gedicht selbst wäre aber als Grundlage einer verlorenen ausführlicheren Recension anzusehen. Diese ausführlichere Recension hätte dann auch Muhammed vorgelegen. — Es scheint jedoch wahrscheinlicher zu sein, dass auch Sarug schon eine andere ältere Recension benützt hat, in der er alles vorgefunden hat, was er bringt; und jene Textgestalt lag dann später auch der aethiopischen Legende oder deren Quelle vor. Merkwürdig bleibt der Umstand, dass die Prosalegende von der „Fischepisode" nichts weiss, da sie doch ganz

hübsch zur Ausstattung auch dieses Textes gedient haben würde. Es scheint, dass sie direkt ausgelassen wurde; denn sie findet sich sonst in allen Texten, bei Kallisthenes, in allen bis jetzt edierten Hs. des Alexanderliedes und auch im aethiopischen Text. —

Diese Texte nennen nun alle ausser Jakob von Sarug Alexander den Gr. den *„Zweigehörnten“* (Prosalegende Budge pg. 146, 156; Aethiopisch Budge pg. CII, cfr. XCVII; Meissner pg. 655). Dieselbe Bezeichnung findet sich auch bei Barhebraeus *(Pococke, Historia Compendiosa Dynastiarum, Oxon. 1663, pg. 89; Chronic. Syr. ed. Kirsch pg. 35; cfr. Budge LI, LXXV, 4)*. Wenn nun die Syrische A.-Legende wirklich jenes Alter hat, was sich indes schwer beweisen lässt, und wenn die übrigen Texte wenigstens auf ebenso alte Vorlagen zurückgehen, dann wäre die Qorânstelle hiemit zur Genüge erklärt, so dass man unter jenem *„Zweigehörnten“* niemand anderen mehr annehmen könnte als Alexander. Merkwürdigerweise findet sich aber bei Sarug diese Bezeichnung nicht, wie auch jene Prophezeiung über die Völker, welche die Mauer gegen Gog und Magog durchbrechen sollen, bei ihm nicht auf die Hunnen bezogen wird, wie es in der Prosalegende und wohl auch im Aethiopischen Text der Fall ist. Gerade aus diesem Grunde dürfte das ältere Werk wohl eher in dem Liede des Sarug als in der Prosalegende erkannt werden; denn der Verfasser desselben hätte die „Prophezeiung“ wohl kaum an das Ende der Welt verlegt, wenn schon ein früherer Text direkt die Hunnen genannt hätte. Ein späterer Bearbeiter hat die Hunnen wohl erst deswegen eingesetzt, um für seine Erzählung um so eher Glauben zu erwirken und da er auch jenes Tor zu seiner Zeit wohl als schon durchbrochen betrachtete. Die ganze Darstellung macht ohnedies den Eindruck, als ob sie nur die Bearbeitung aus einer späteren Zeit wäre, die als Grundlage wohl eine ähnliche Quelle hatte wie jenes Alexanderlied, aber auch von dem Berichte des Tell-Mahrensis (ed. Tullberg 53 ss.) beeinflusst sein mag und in Barhebraeus einen späteren und vielleicht sogar gleichzeitigen Zeugen besitzt.

Doch ist der Text des *Sarug*, gleichviel ob er nun von

ihm stammt oder nicht, insoferne noch besonders interessant, weil er ganz genau dieselben Sagen und zwar in der nämlichen Reihenfolge enthält wie Sure 18: die Geschichte des Fisches, jene der Mauer sowie die Prophezeiung, dass, *wenn des Herrn Verheissung naht, Gott diesen Grenzwall zu einem Staubhaufen machen wird* (V. 98). Gerade dieser letzte Punkt verdient besondere Beachtung, weil hier Sarug und Muhammed sich in der Auffassung ganz gleich sind, während die Prosalegende und der aethiopische Text hier bloss die Durchbrechung der Mauer durch die Hunnen berichten.

Die Geschichte des Moses, die sonst nirgends einen Beleg findet, ist bei Muhammed nur ein allerdings sehr merkwürdiges Missverständnis und zeugt für seine Verworrenheit. In derselben ist unschwer Alexander's Reise bis in den fernsten Osten (bei Sarug, bei der Prosalegende und beim Aethiopier), an das stinkende Meer und in das Land der Dunkelheit zu erkennen (cfr. *Alexandri Magni Iter ad Paradisum*, ex XII. saec. ed. *Zacher Königsberg 1859;* cfr. *Revue des Etudes Juives II, 298; XII, 117; Meyer, Alexandre le Grand dans la Littérature Française du Moyen-Age Paris 1866, II, 1—63).* Auch die Syrische Prosalegende (Budge 152) hat die Beschreibung des allerdings unerreichbaren Paradieses; nach der aethiopischen Legende (Budge CVs.) macht er dagegen auf drei Adlern einen Aufstieg in das Reich der Sterne. Freilich liegt bei diesen ein neues Missverständnis vor, insoferne statt des „Paradieses" der „Lebensquell" eingeführt wird (Sarug, Prosalegende, Aethiopisch; cfr. Pseudo-Kallisthenes), der nur durch den lebendig gewordenen Fisch ausfindig gemacht werden konnte.

Statt des „Lebensquelles" wurde bei Muhammed der merkwürdige „Diener Gottes" eingeführt, der an dem Zusammenfluss der Meere wohnte. Auch dieser letztere findet ein geeignetes Vorbild in dem Greise, der in jener Sage bei Sarug dem Alexander auf seiner Suche mahnend und warnend zur Seite steht.

Weiter gibt Muhammed im Anschluss an die Fischepisode noch die an sich ja sehr interessante Geschichte von dem Diener Gottes und seinen merkwürdigen Handlungen, die Moses schliesslich die schwere ihm gesetzte Bedingung des Schweigens nicht

erfüllen lassen. Dazu bietet allerdings die Alexanderlegende selbst keinen Anlass, ausser man nimmt bei Muhammed eine Verwechslung zwischen einer fremdartigen Sage und den Fragen der Brahmanen an. Diese Verwechslung wäre bei ihm gerade nicht besonders auffällig. Auf Moses passt sie ohnehin gar nicht, da er dadurch in einem Lichte erscheinen würde, in welchem ihn die Legende sonst nirgends darstellt (cfr. Fraenkel 326). —

Vielleicht hat Fraenkel nicht Unrecht, wenn er Muhammed alle diese Legenden in seiner Sure zu dem bewussten Zwecke zusammenstellen lässt, um damit auf christliche Kreise einzuwirken; aber der Umstand, dass die Siebenschläferlegende so ganz von Sagen aus grauer Vorzeit umgeben ist, weist wohl eher auf jüdische Vermittlung als auf eine direkte christliche Quelle hin.

Zum Schlusse soll noch besonders darauf hingewiesen werden, dass die eigentlichen Legenden dieser Sure sich alle auch bei Jakob von Sarug vorfinden. Dürfte darin nicht ein ziemlich scharfer Beweis liegen, dass dieser auch der Verfasser der Homilie auf die Siebenschläfer wie auch des Alexanderliedes ist? Das zufällige Zusammentreffen wäre sonst zu merkwürdig. Wenn nun aber Sarug nichts von Alexander als dem „Zweigehörnten" weiss und wenn dann ferner die frühesten Qorânerklärer ziemlich zähe an der Trennung dieser beiden Persönlichkeiten festhalten, drängt sich da nicht der weitere Schluss auf, dass Muhammed, der auch sonst Alexander nicht zu kennen scheint, von der Geschichte über Moses verführt und vielleicht auch noch in Erinnerung an die in der Bibel genannten Fürsten Gog und Magog, einzig und allein an die „Gehörnten" der Bibel gedacht hat und dass er unter dem „Zweigehörnten" keine bestimmte Persönlichkeit erblickt hatte und auch nicht erblicken wollte? Dass er dabei speziell an den berühmten Alexander der Sage oder der Geschichte gedacht habe, scheint ausserdem deswegen nicht allzu wahrscheinlich, weil auch schon die genannten Texte ein schweres Missverständnis auf dem Gewissen haben, insoferne sie aus Alexander zum mindesten einen „Heiligen" und bis zu einem gewissen Sinne sogar einen Propheten des Alten Bundes gemacht haben.

III. Sektion.

Zur Entstehung der Siebenschläferlegende.

Cap. I. Einleitende Bemerkungen.

I. Der Legendendichter und seine Quellen.

Zur wichtigsten Literatur über diese Frage vor allem: Das programmatische Werk mit reichster Auswahl von Beispielen des scharfsinnigen und besonnenen Bollandisten H. Delehaye, Les Légendes Hagiographiques, Bruxelles 1905[1] (übers. E. A. Stückelberg, Kempten 1907), 1906[2] *(ist auch diesem Kapitel grösstenteils zu Grunde gelegt).* — H. Günter, Legendenstudien, Cöln 1906 (siehe die reiche Literatur in beiden Werken). — Lübeck, Christliche Heilige und heidnische Heroen, Beibl. z. Germania 1906 nr. 51 (20. Dez.); Heroenkult und Heiligenverehrung, Beibl. z. Germ. 1908 nr. 20, 21; Kosmas und Damianus, Katholik 38, 1908, 321—357; Das angebliche Fortleben der Dioskuren in christlichen Legenden, Katholik 40 1909, 241—265. — L. Duchesne, Origine du Culte chrétien, Paris 1898[2]. — A. Dufourq, Etude sur les »Gesta Martyrum« Romains, 4 vols. Paris 1900/09. — H. Quentin, Les Martyrologes Historiques du Moyen-Age, Paris 1908. — G. Menge, Haben die Legendenschreiber des M.-As. Kritik geübt, Münster 1908 etc. etc.

Lucius-Anrich, Die Anfänge des christlichen Heiligenkultus, Tübingen 1904. — H. Usener, Legenden der hl. Pelagia, Bonn 1879; Die Sintflutsagen, Bonn 1899; Der hl. Tychon, Lpz. 1907; Vorträge und Aufsätze, Lpz. 1907. — L. Deubner, De Incubatione, Lpz. 1900; Kosmas und Damian, Lpz. 1907. — Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, 4 Bde., Gotha 1889ss. — W. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, Berlin 1906. — Leblant, Les Actes des Martyrs; Supplément aux Acta sincera de Ruinart (= Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXX, 2e partie, Paris 1882). — J. Rendel Harris, The Dioscuri in the Christian Legends, Lond. 1903. — H. Grégoire, Saints Jumeaux et Dieux Cavaliers, Paris 1905 (cfr. H. Delehaye, Les Légendes Grecques des Saints Militaires, Paris 1909; cfr. Anal. Boll. XXIV, 1905, 505ss., XXVI, 1907, 332s.). — K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden, Tübingen 1907 (cfr. Byz. Zsch. XVII, 1908,

602–609; Delehaye, Anal. Boll. XXVII, 1908, 223 ss.). — L. Zoepf, Das Heiligen-Leben im X. Jh. (auf Deutschland beschränkt), Lpz. 1908. — R. Rhode, Der griech. Roman 1876[1], 1900[2]; Psyche 1890 ss.[1]; 1907[4], etc. etc.

Wenn man heutzutage die Studien von verschiedenen modernen Legendenforschern durchblättert, gewinnt man fast den Eindruck, als ob der ganze christliche Heiligenhimmel nichts anderes wäre als ein personifizierter astronomischer Sternenhimmel oder als ein christianisierter Olymp. Nach deren Ansicht würden all die frommen Blutzeugen, deren Legenden uns einst erbaut, in irgend einem Astralmythus oder einem Moment der klassisch-heidnischen Mythologie ihre einfachste und natürlichste, ja sogar oft auch ihre einzige Erklärung finden. *„Nihil novi sub sole“* würde hier als der oberste Grundsatz zu gelten haben und die einzige Tätigkeit der ersten christlichen Missionäre wäre keine andere gewesen, als in mehr oder minder kluger oder auch schlauer Weise die alten Götter und Heroen umzutaufen oder wenigstens auf einen schon bestehenden heidnischen Kult den neuen christlichen als Edelreis aufzupfropfen, so dass das Alte nur unter einem neuen Namen ruhig fortbestanden hätte.

Der Anlass zu diesen modernen, allerdings scheinbar oft sehr einfachen Erklärungsversuchen war die Ähnlichkeit der Kultformen, der Kultgegenstände und der Kultdaten, ja bis zu einem gewissen Grade auch die Ähnlichkeit der Persönlichkeiten. Und aus dieser Ähnlichkeit wurde flugs die Abhängigkeit abgeleitet, mit mehr oder minder überzeugten und überzeugenden Wahrscheinlichkeitsgründen zu erhärten gesucht und der so gerne modern denkenden und fühlenden Welt nicht bloss mehr als Hypothese, sondern als historisch-kritisch erwiesene Tatsache hingestellt. Ja, es hat sich der Grundsatz Bahn gebrochen, dass eine hagiographische Untersuchung nur dann wirklich wissenschaftlich ist, wenn dieselbe auf Grund dieser modernen Forschungsart zu dem Schlussresultat gekommen ist, dass z. B. der hl. Georg nichts anderes ist als der klassische Apollo oder der heidnische Mithras. Wer anders denkt und anderes beweisen will, muss es sich gefallen

lassen, dass die Kritik mit einem mitleidigen Achselzucken an ihm vorübergeht. —

Hat nun diese moderne Forschungsart ihre Berechtigung? — Scheinbar, ja. — Denn wer sich all die unzähligen Legenden einigermassen kritisch ansieht, wird finden, dass diese und jene Legende, so wie sie nun einmal vorliegt, keine geringen Ansprüche an die Glaubensfreudigkeit stellt; Ansprüche, die sich um so mehr steigern werden, wenn nicht bloss die nunmehr als ein abgeschlossenes Ganzes vorliegende Legende, sondern auch noch deren Entstehung mit prüfendem Auge betrachtet wird. Wäre man nicht anderweitig genügend unterrichtet, so würde es wohl in vielen Fällen nicht wenig schwer fallen, auf Grund einer vorliegenden Legende an die historische Existenz des betreffenden Heiligen oder an dessen „Leistungsfähigkeit" in Bezug auf Wunder und Martern zu glauben. In dieser Hinsicht hat die moderne Kritik allerdings recht, wenn sie den Legendenwerken besonders der altchristlichen Zeit und des eigentlichen Mittelalters skeptisch gegenübersteht; und die Legendenforscher würden noch weniger zu entschuldigen sein als die wundersüchtigste Periode des Mittelalters, wenn sie gläubig alles in Bausch und Bogen hinnehmen würden, was ihre Partner in kühnem Radikalismus verwerfen.

Die erste Forderung in der Legendenforschung ist wohl keine andere als die, dass sie sich ängstlich hüten soll, irgend einen Heiligen ohne weiteres einzig und allein aus seiner Legende zu beurteilen. Sie würde daraus ein ebenso falsches Bild über ihn bekommen, wie z. B. über Karl den Grossen, wenn seine Persönlichkeit und sein Werk nur aus seinem Sagenkreis erschlossen würde.' In zahllosen Fällen ist jener Heilige nie und nimmer mit seiner Legende identisch, weil dieselbe eben nur ein erst nachträgliches Werk ist, eine Legende im volkstümlichsten Sinne des Wortes, die erst dann schriftlich niedergelegt wurde, als die Volksseele seinen Helden bereits mit dem Glorienschein der Vergangenheit und der Sage ausgestattet hatte. Je volkstümlicher eine Persönlichkeit ist, um so mehr wird ihr Bild im Laufe einer oft nur ganz kurzen Zeit verändert, ja

entstellt werden, so dass das wirklich historische Bild nichts mehr zu tun hat mit dem, das ihr die Sage gezeichnet. „Ein neues Bild in neuem Rahmen“ ist in vielen Fällen die Legende dieses oder jenes Heiligen; ein Bild, das sicher nicht mehr dazu geschaffen ist, die wirklichen Züge der betreffenden Persönlichkeit zu geben, sondern das nur deren Apotheose darstellt und dem Beschauer weit mehr gefallen, als ihn über historische Vorgänge aufklären soll. Jene Heiligen, Martyrer oder Bekenner, die sofort nach ihrem Tode ihre Lebensbeschreiber gefunden oder deren Martern unmittelbar oder auch nur bald hernach protokollisch niedergelegt wurden, sind ja bekanntlich nicht sehr zahlreich; von einer Unzahl derselben würde man heutzutage gar wenig mehr wissen, wenn sich nicht die Legende deren bemächtigt haben würde.

Wenn nun aber ein so grosser Teil der Legenden erst nachträglich und oft auch noch dazu in ganz anderen Ländern als dem wirklichen Schauplatze der Handlung entstanden ist, welche Unmenge von Faktoren hat da nicht zusammengewirkt, um ein Werk zu schaffen, das einem Roman weit eher ähnlich sieht als einer geschichtlichen Darstellung? Und dies um so mehr, als jene Legenden meist einer Zeit angehören, die nicht nur kindlich naiv gläubig, sondern auch noch ausserordentlich unkritisch, dafür aber um so wundersüchtiger, ja fast wunderlüstern war; einer Zeit, die auch ihre Unterhaltungs- und Erbauungslektüre haben wollte und dieselbe entsprechend der Bildungsstufe und der Zeitrichtung gerade in dieser erbaulichen Literaturgattung suchen zu müssen glaubte.

In vielen Fällen hatte tatsächlich nur die schöpferische Volksphantasie die Legende geschaffen und dazu nur wenige Anhaltspunkte bedurft. Nicht bloss irgend ein Held der christlichen Vergangenheit, sondern auch irgend ein Ort, ein Stein oder ein Bild, ja sogar eine unverstandene Inschrift reichte hin, um eine rührende oder reizende Legende zu schaffen, ja sogar imaginäre Heilige entstehen zu lassen; Zeit und Ort werden von dieser Phantasie überbrückt und verbunden, so dass das Unmögliche nicht nur mehr als bloss

möglich, sondern sogar auch als notwendig erscheint. Und wenn ferner auch noch Lokalpatriotismus dabei mitwirkt, so entsteht ein Bild des glorifizierten Heiligen, das den gläubigen Beschauer in Entzückung, den Forscher aber in Verzweiflung bringt. So war bei mancher Legende nichts anderes mehr notwendig als dass sie, fix und fertig wie sie in der Volksauffassung dastand, von einem kundigen Schreiber schriftlich niedergelegt und der staunenden Nachwelt überliefert wurde.

Andere Legenden — und diese sind wohl in der Überzahl — entstanden nicht in der ewig schaffenden Volksseele, sondern in der nicht minder üppig sprossenden Phantasie eines mehr oder minder gelehrten Legendendichters. Freilich hat derselbe den Stoff zumeist nicht rein erfunden; irgend ein historisches Factum war wohl gewöhnlich auch sein Ausgangspunkt: eine historische Persönlichkeit und deren Verehrung, oder eine Kultstätte, mit der vielleicht auch nur deren Name verknüpft war. In vielen Fällen — und dies ist ganz besonders bei den Katakombenheiligen der Fall — genügte nur die Inschrift auf seinem Grabe, um dem aufgefundenen Martyrer auch sofort die Geschichte seines Leidens zu geben.

Wie weit schriftliche Aufzeichnungen hier verwertet wurden, kann nur durch die Untersuchung der einzelnen Legenden festgestellt werden. Wenn nun auch historische Quellen irgend welcher Art zur Verfügung gestanden haben mochten, so hat doch der einzelne Legendenschreiber dieselben keineswegs kritisch gesichtet. Entsprechend seinem Zwecke der Belehrung, um vielleicht irgend eine bestimmte dogmatische oder religiöse Wahrheit zu illustrieren oder zu verbreiten, oder auch zu dem Zwecke blosser Unterhaltung, Ergötzung oder Erbauung, hat sich der betreffende Dichter — als solcher hat er vor allem zu gelten — seinen Stoff zurecht gerichtet oder aus dem vorhandenen Material ausgewählt und denselben dann rhetorisch und stilistisch erweitert, eine Tätigkeit, die besonders häufig bei schon vorhandenen kürzeren und meistens ziemlich nüchtern gehaltenen Texten festzustellen ist. Gerade dies hat aber dann in vielen

Fällen die bedauerliche Folge gehabt, dass die ursprüngliche historische Legende dadurch verdunkelt, verdrängt und oft auch gar nicht mehr weiter überliefert wurde. Und selbst wenn heutzutage solche kurze Legenden noch in irgend einer Handschrift entdeckt werden, so ist die Forschung im allgemeinen geneigt, dieselben nur als nachträglichen Auszug aus der längeren Fassung zu betrachten, sogar auch dann, wenn die kürzere Fassung sich handschriftlich aus weit älterer Zeit belegen lässt.

Ein weiterer Umstand, der sich den Legendenforschern immer wieder höchst unangenehm fühlbar macht, ist die Vermengung und Verquickung der verschiedensten Quellen, Motive und Stoffe durch die Legendendichter, selbst wenn man von den Irrtümern noch absieht, die bei der Abschrift oder Interpretation einer Vorlage nur zu häufig mit unterlaufen sind. Es werden hier nicht bloss Züge, Taten, Wunder und anderes von einem Heiligen auf den anderen übertragen; ein Umstand, der wohl zunächst davon herrührt, dass der Legendendichter vor lauter Begeisterung aus dem Helden seines Romans das Idealbild eines Martyrers oder eines Bekenners schaffen wollte und deswegen in dem einfachen und schmucklosen Rahmen eines Urtypus alle möglichen Fäden zu einem einheitlichen Gesamtbild zusammen verwob und nebenbei auch noch mit seiner Gelehrsamkeit prunken wollte. Es werden ferner oft auch nur aus einem einzigen missverstandenem Wort oder missdeuteten Bild oder einer Inschrift die Heiligen verdoppelt oder verdreifacht, was besonders dann häufig geschah, wenn sich mehrere Orte um den betreffenden Heiligen mit oder ohne Recht stritten, oder wenn man sich um die geographische Lage des fraglichen Ortes nicht recht klar war; dies war besonders dann der Fall, wenn zwei in verschiedenen Ländern gelegene Orte denselben Namen hatten. Zeit und Ort machten dem Legendendichter überhaupt keine Schwierigkeit; mit unglaublicher Kühnheit und Naivität baute er sich da die erforderliche Brücke, die bei näherer Prüfung freilich sehr wankend ist. Nicht gar selten kam es auch vor, dass ein späterer Dichter ein bereits vorliegendes historisches Werk nur wenig abänderte, höchstens nur mit einer neuen Einleitung versah, dann aber

dieses auffrisierte alte Werk ganz ruhig unter seinem Namen neu ausgab — zum grössten Kreuz der späteren Forscher.

Eine sehr beliebte Einleitung in den Legenden ist die Klage des Dichters, dass sich über den zu behandelnden Heiligen nichts Schriftliches oder nur weniges vorfindet. Aber in demselben Augenblick scheint er darauf wieder zu vergessen; und man kann seinen Augen fast nicht trauen, wenn man sofort aus seiner Feder den reichhaltigsten Stoff fliessen sieht, der sogar in den unbedeutendsten Einzelnheiten nicht das Geringste zu wünschen übrig lässt. Eine solche Legende ist demnach auch eine wahre Blütenlese aus Sage und Geschichte, aus den Vätern und den Dichtern heidnischer und christlicher Zeit.

Vor allem werden gerade in der frühesten Periode der Legendendichtung nicht bloss die Schriften des Alten und Neuen Testamentes besonders in ihren hagiographischen Bestandteilen, sondern auch die reichhaltigen Fundgruben der Apocryphen der beiden Testamente ausgebeutet; ja auch der Talmud muss seine phantasievollen hagadischen Schätze rückhaltlos zur Verfügung stellen. Und bei dieser skrupellosen Kompilationsarbeit, die als Resultat ein wahres Musterwerk von Verquickung, Vermengung und auch Verwechslung darstellt, wird so häufig nicht bloss die ganze Darstellung, sondern auch die Sprache und die Ausdrucksweise der Bibel nachgeahmt, so dass man nicht selten glauben möchte, man hätte einen Text vor sich, der aus einer semitischen Sprache stammen würde, während er tatsächlich auf griechischem oder lateinischem Boden erstanden ist. Besonders aber werden andere bereits vorhandene Legenden mit einem ähnlichen Stoffe ausgenützt; alle Züge, die auf den neuen Heiligen irgendwie passen, werden skrupellos herübergenommen. Kurz es wird alles zusammengetragen, was irgendwie zweckdienlich ist, und sollte auch dadurch der Heilige zu einer physischen Unmöglichkeit werden.

Ja die Entlehnung geht sogar soweit, dass eine ganze Legende, die vielleicht in der Heimat des Dichters wenig oder gar nicht bekannt war, oft ohne bedeutende Veränderung nur mit Einsetzung des neuen Namens dem ahnungslosen Publikum dargereicht wird. Fast

möchte sich da die Anschauung aufdrängen: ‚Je weniger historisches Material über einen Heiligen vorliegt, um so ausführlicher wird dann seine Legende.‘ In den meisten Fällen mag kindlich fromme Naivität des Verfassers an diesem damals ja noch harmlosen Plagiat schuld gewesen sein; aber trotzdem können in mehr denn einem Falle solche Legendendichter oder sogar auch die nachweisbaren „Legendenfabriken“ kaum von bewusster Täuschung oder Fälschung freigesprochen werden.

Und so kam es denn auch nicht selten vor, dass erst nachträglich mancher Heilige dadurch eine „reelle“ Existenz und einen reich entfalteten Kult bekommen hat, der ursprünglich nur das Produkt eines begeisterten Dichters gewesen, dass aber auch durch solche Legendenwerke manch ein Heiliger, an dessen historischer Wirklichkeit nicht gezweifelt werden kann, in argen und scheinbar auch berechtigten Misskredit kam, ja sogar auch ganz verdrängt wurde. Verschiedene historische Heilige jedoch, an denen die Zeiten sonst achtlos vorübergeschritten wären, verdanken es diesen an sich ja nicht wenig einwandsfreien Legenden, dass sie weiter bekannt und oft auch recht volkstümlich geworden sind. Freilich werden gerade diese Heiligen durch die moderne Kritik jetzt ernstlich gefährdet.

Es ist nun ungemein charakteristisch, gibt aber gerade dadurch auch zu manch ernsten Bedenken schweren Anlass, dass diese „Heiligentöter“ meist aus Kreisen stammen, die sich zunächst nur auf rein philologischen Bahnen bewegen und denen die „Legenden“ und die „Märchen“ ein willkommenes neues Feld für „vergleichende Sagenforschung“ eröffnet haben; es sind dies der grossen Mehrzahl nach Gelehrte, die wohl den Heroenkult des klassischen Altertums, nicht aber die Heiligenverehrung der christlichen Zeiten zu würdigen verstehen. Aber auch trotzdem kann man denselben deswegen nicht allzu böse und am allerwenigsten undankbar sein, dass sie hiedurch Fragen angeschnitten haben, an deren endgültiger Lösung die verschiedenartigsten Menschenklassen ein berechtigtes Interesse haben, ohne dass man sich jedoch dadurch in voreilige Aufregung versetzen

lassen dürfte. Weit entfernt zu verlieren, wird die Hagiographie dabei nur gewinnen, selbst wenn manche wirkliche Fälschung dadurch entlarvt wird. Denn wenn auch in vielen Fällen die Legende selber der modernen Forschung den Rotstift in die Hand drückt, um damit den christlichen Heiligenkalender zu säubern, so findet doch der unvoreingenommene Forscher gerade auf historischem Boden oft manches andere viel wertvollere Beweismaterial für den zu behandelnden Heiligen, wie vor allem nicht selten einen bis in die frühesten Zeiten hinauf nachweisbaren Kult oder sehr alte, historisch beglaubigte Kultstätten und Berücksichtigung bei den ernstesten Männern der Vorzeit, bei den Kirchenvätern. Alle diese Umstände, wenn richtig zusammengestellt und ernstlich abgewogen, ermöglichen es dann in nicht wenigen Fällen, auch fernerhin wenigstens an den Heiligen der Geschichte, wenn auch nicht an dessen Legende zu glauben. Welcher ernste Forscher zweifelt z. B. an den Aposteln mit ihrem Werk und ihren Leiden? Und doch erscheinen auch sie in ihren Apocryphen als wahre Romanhelden.

Eine besondere Gattung von Legenden verdient noch Erwähnung: jene Legenden, die von Haeretikern stammen und die, wie es scheint, auch in christlichen Kreisen Eingang gefunden haben. Im sog. *Decretum Gelasianum* besitzen wir eine grössere Liste von derartigen Legenden, die sich allerdings grösstenteils mit den jetzt als Apocryphen bezeichneten Werken decken. Jene Liste, deren Namen jetzt bis auf wenige identifiziert und mit entdeckten Werken belegt sind, hatte übrigens den nicht zu unterschätzenden Vorteil, dass die Forschung des letzten Jahrhunderts auch diesem Literaturzweig ihre Aufmerksamkeit widmete und nicht ruhte, bis das meiste Material zutage gefördert war. Damit haben wir aber einen deutlichen Beweis, dass sich auch die Haeretiker, wohl zumeist die Gnostiker und Manichäer, mit der Fabrikation von Legenden befassten, und zwar wohl nur deswegen, um ihre Lehren zu illustrieren und künstlich zu verbreiten. Freilich haben sie dadurch eine heillose Verwirrung in diese Literatur gebracht, aber zugleich auch die Legendendichtung in ungewöhnlichem Grade gefördert. —

Welcher Schluss lässt sich nun aus dem Ganzen ziehen?

Offenbar nur der, dass der Heilige nicht ohne weiteres mit der über ihn vorliegenden Legende verwechselt werden darf. Dieselbe mag trotz alles Legendenhaften noch manches schätzbare Material über ihn enthalten; aber es darf dabei nicht vergessen werden, dass die Legenden in einer unheimlichen Anzahl nur erst nachträgliche Werke sind. Hier gilt einzig und allein der Grundsatz: Jede Legende muss erst eingehend nach ihrer Entstehung und nach ihren Bestandteilen untersucht werden, und dann mag man sehen, was über jenen Heiligen wirklich noch übrig bleibt. Wenn aber dann auch noch andere verlässige und sichere Hilfsmittel darüber zu finden sind und zur Untersuchung herangezogen werden, dann wird sich gar nicht selten sogar auch die radikalste Kritik gezwungen sehen, wenn auch kleinlaut zuzugeben, dass man sich auch in den verlockendsten Hypothesen einmal gründlich täuschen kann. —

Noch eine andere Frage drängt sich hier auf: Wie kommt es, dass nicht wenige Legenden so auffallende Ähnlichkeit mit rein heidnischen Mythen haben, so dass manche Forscher der letzten Jahrzehnte in diesem oder jenem Heiligen nur einen christianisierten Heros oder einen umgetauften Mythus erkennen zu müssen glauben? — Die Antwort ergibt sich zum Teil schon aus dem Vorhergehenden, insoferne daraus ersichtlich ist, wie die Legendendichter überall ihre weitgehendsten Anleihen gemacht haben.

Ferner besteht darüber nicht der mindeste Zweifel, dass deren Verfasser dabei nicht bloss mit ihrer Gelehrsamkeit prunken, sondern zugleich auch da und dort darauf hinweisen wollten, wie manche christliche Begriffe und auch Kultformen ihre Entsprechungen und Ähnlichkeiten im Heidentum haben, ja gleichsam dort bis zu einem gewissen Grade vorgebildet oder vorbereitet waren. Es widerspricht ja schon jedweder Vernunft anzunehmen, dass das Christentum urplötzlich und mit einem radikalen Bruch mit den vorhergehenden Zeiten gleichsam über die Menschheit hereingebrochen wäre, so dass im „Heute“ das

„Gestern“ nicht mehr zu erkennen gewesen wäre. Im Gegenteil, der Übergang musste ein allmählicher gewesen sein; denn sonst würde die Christianisierung nur durch ein offenkundiges, alles bewältigendes Wunder möglich geworden sein, eine Annahme, zu welcher weder zwingende Gründe noch auch irgendwelche Beweise vorhanden sind. Gewiss hat ja auch dabei das Wundermoment mitgewirkt, mehr wohl als das menschliche Auge bemerken kann. Dieses übernatürliche Moment in seiner ganzen Kraft und Wirksamkeit für den Ausbau des göttlichen Heilsplanes jedoch einmal zugegeben, warum soll die Vorbereitung des menschlichen Herzens für eine weltumfassende und weltumgestaltende Religion nur auf das kleine Völklein drüben in Palaestina beschränkt bleiben, während doch gerade andere Völker in dessen eigentliches Erbe eintreten sollten? Wenn das göttliche Gesetz sich auf dem Naturrecht aufbaut, musste da Gott nicht auch in die menschliche Seele Bedürfnisse hineinlegen, die unter ähnlichen Verhältnissen trotz veränderter Zeiten und Örtlichkeiten sich nicht bloss ähnlich, ja sogar auch gleich äussern werden?

Ja es kann vielleicht sogar noch ein Schritt weitergegangen werden, wenn auch bei dieser Frage die Resultate der babylonischen Forschung bei Seite gelassen werden, insoferne dort das letzte Wort noch lange nicht gesprochen ist und in deren bisherigen blendenden Resultaten ein tiefgehender Rückschlag der Uroffenbarung noch immer nicht wirksam weggeleugnet werden kann. Die vielen wunderbaren Geheimnisse, die mit dem Leben Jesu, seiner Lehre und seinem Werke verknüpft sind, waren zunächst allerdings bloss durch die Weissagungen und Typen des Alten Testamentes verkündet und vorgebildet. Aber auch in den verschiedenen antiken Religionssystemen mit ihren merkwürdigen Kulterscheinungen und Kultanschauungen, besonders im phrygischen Kult und in der Mithrasreligion, liegt wohl mehr als eine blosse Zufälligkeit; man kann darin vielleicht auch eine von Gott gewollte und zugelassene Erscheinung erblicken, die ebenfalls dazu beitragen konnte, den Boden zu bereiten, in dem das Samenkorn Christi zum weltumspannenden Riesenbaum sich entwickeln sollte. Übrigens müsste der merkwürdige religiöse Synkretismus besonders in den ersten

christlichen Jahrhunderten noch viel gründlicher untersucht sein, um zu erkennen, was in den verschiedenen Kultformen direkt oder indirekt vom Christentum stammt. Für diese Auffassung der allgemeinen Vorbereitung zum Christentum trat denn auch kein geringerer ein als Klemens von Alexandrien *(Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν)*.

Von derartigen Gedanken haben sich hin und wieder auch ganz ernste Legendendichter leiten lassen, wenn sie in ihren Werken die Antike so sehr ausgenützt haben. Doch kommt bei unserer Frage nach der Abhängigkeit von der Mythologie weniger diese Art von Legendendichtern in Betracht, als vielmehr eine andere Klasse, welche nicht aus dogmatischen, sondern einzig und allein aus literarischen Gründen ihre Legendendichtungen reichlich mit der Antike ausstaffiert haben. Mancher dieser letzteren Dichter mag wohl bewusst oder unbewusst, auf historischer Grundlage oder auch ohne dieselbe, eine Legende zusammengestellt haben, die in ihrer Gesamtheit einen antiken Mythus darstellen kann; oder er hat mindestens Episoden in sein Werk aufgenommen, die direkte und bewusste Nachbildungen eines bekannten Sagenmotives oder auch eines Mythus waren. Doch tat er dies nicht, um einfach einen heidnischen Mythus umzutaufen und unter einem christlichen Namen fortzupflanzen, sondern bloss weil er hierin ein mehr oder minder geeignetes Ausstattungsmaterial für seine Legende zu finden glaubte. Wenn ihm dabei wirkliches historisches Material völlig mangelte, machte er sich dadurch allerdings eines Wagnisses schuldig, das seiner Legende, wenn kritisch betrachtet, wenig nützen konnte. Aber die eigentliche Absicht des Dichters war hiebei nicht, einen antiken Mythus oder eine antike Kultform in einer nur christlichen Einkleidung direkt fortzusetzen; er hat nur „literarische Trümmer" der Antike zum Zwecke der Ausstattung übernommen. Und es kann ihm hiefür auch kein besonderer Vorwurf gemacht werden, wenn sein Heiliger nur ein rein „literarischer" ist, oder wenn er seinem historischen Bilde nur diesen rein äusserlichen Aufputz gegeben hat. Solche „literarische Heilige" können übrigens tatsächlich nicht abgeleugnet werden. Selbst wenn dann solche Heilige infolge der Legende später sogar einen Kult bekommen

haben, so kann man trotzdem noch lange nicht behaupten, dass dieser ihr Kult die Fortpflanzung eines heidnischen Kultes ist; denn das Motiv dazu war nicht der umgeformte Mythus, sondern der durch die Legende geschaffene und verehrte Heilige. —

Häufiger jedoch ist ein anderer Fall, dass nämlich ein historisch beglaubigter Heilige mit einem alten echten Kult auf dem Wege einer volkstümlichen Angleichung oder künstlichen Adaptierung in das ganze oder teilweise Erbe einer Lokalgottheit eingetreten ist. Die Adaptierung geschah dadurch, dass die Kirche besonders in dem nachkonstantinischen Zeitalter, wo alles sich zum Christentum drängte und zwar oft wohl ohne gründliche innere Umwandlung, heidnische Kultformen und Kultgebräuche einer Gegend nur dadurch auszurotten hoffte, dass sie diesen antiken Formen einen entsprechenden christlichen Kult entgegenstellte. Und hier konnte infolge der groben Sinnlichkeit der Zeiten ziemlich viel gewagt werden. Doch war auch in diesem an sich ja gewiss heiklen Fall das Volk sich über den Unterschied des alten und neuen Kultträgers vollständig klar und es war sich auch wohl darüber bewusst, dass den beiden nur das jeweils beigelegte Attribut, z. B. der Krankenheilung, gemeinsam war, wenn vielleicht auch hernach infolge des geistigen Tiefstandes das Bewusstsein dieses radikalen Unterschiedes oft recht bedenklich verblasste. —

Verfänglicher erscheint nun noch ein dritter Fall, insoferne die Legende dieses oder jenes christlichen Heiligen nichts anderes sein soll, als die Umbildung einer heidnischen religiösen Tradition, so dass also eine heidnische Gottheit oder ein Held direkt umgetauft und nur mit einem neuen christlichen Namen auf dem Altare belassen worden wäre. Also nicht mehr bloss Zutat aus der Antike, sondern direkte Wesensumbildung!

Die Mittel, um eine solche Umbildung bei einem gegebenen christlichen Heiligen herauszuschälen, findet die moderne Forschung in den Daten der Festfeier, in bildlichen Darstellungen und persönlichen oder bildlichen Attributen der betreffenden zwei Persönlichkeiten, die in den beiden Kultformen gleich oder mindestens zum verwechseln ähnlich sein sollen.

Auch hier lässt sich die Tatsache nicht leugnen, dass viele der christlichen Feste mit dem Datum einer heidnischen Festfeier zusammenhängen, ja sogar — aber nur rein äusserlich — durch die letzteren veranlasst wurden. Dies lässt sich z. B. bei einigen Festen des Herrn nicht ohne weiteres ableugnen. In kluger Weise hat hier die Kirche, mit der „Sinnlichkeit" der Gläubigen rechnend, heidnischen Festen ein christliches entgegengestellt, allerdings auf einer himmelweit verschiedenen dogmatischen Unterlage. Doch weit entfernt, diese Tatsache ohne weiteres auch für irgend ein beliebiges Heiligenfest zuzugeben, muss die Forderung unbedingt aufrecht erhalten werden, dass die moderne Legendenforschung in jedem einzelnen Falle einen zwingenden Beweis dafür erbringen muss, wie in diesem gegebenen Falle jene Bedingung auch wirklich zutrifft. Gerade hierin täuscht sich die moderne Forschung gar so gerne, was schon daraus hervorgeht, dass sie gewöhnlich von dem Feste des Heiligen einen Rückschluss auf die Fixierung des sonst nicht belegten heidnischen Festes macht. — Die Legenden selbst müssen ferner genau nach ihren Bestandteilen, nach ihren Verquickungen und Verwechslungen untersucht werden, wie sie allmählich in der Volksphantasie entstanden; und da ergibt sich dann meist das überraschende Resultat, dass durch eben diese Volksphantasie und oft auch noch durch wenig gewissenhafte Legendendichter die Urlegende des betreffenden Heiligen mit einem unglückseligen Rankenwerk aus allen möglichen christlichen und heidnischen Volkstraditionen, falschen Deutungen, Metamorphosen, Personenverwechslungen, Motiv- und Namenübertragungen bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist. Als Resultat kommt aber dabei nicht der als offenkundig angenommene heidnische Urtypus, sondern ein echter Heiliger heraus, allerdings meist mit sehr nüchternen historischen Daten. Delehaye (pg. 217 ss.) hat gerade diesen verwickelten Prozess an Lucianus von Nikomedien (IV. Jh.) und an Pelagia meisterhaft geschildert.

Ähnlich verhält es sich mit den sogenannten Wundergeschichten, die in der Legendendichtung eine so bedeutende Rolle spielen. Die scheinbare Ähnlichkeit eines gegebenen Wunders mit einem antiken Sagenmotiv entschwindet bei besonnener Kritik

nur zu häufig unter den Fingern und entpuppt sich als irgend ein christliches Vorkommnis, das aber im Munde oder unter der Feder der Überlieferer dermassen verändert und verzerrt wurde, dass es nur der mühevollsten Arbeit gelingen kann, den ursprünglichen oft recht harmlosen Kern herauszuschälen. Und selbst wenn hin und wieder ein Faktum zugrunde liegt, das an erster Stelle nachweisbar ein heidnischer Schriftsteller berichtet, so war doch die Überlieferung durch einen Heiden und zwar durch denselben als Heiden meist längst vergessen, als die betreffende Anekdote im christlichen Sinne verwertet und verarbeitet wurde. Viele dieser Motive waren übrigens herrenloses und namenloses Strandgut, das dann *primi occupantis* war. —

Schliesslich soll auch noch der antike Heroenkult den christlichen Heiligenkalender ausgestattet haben. Allerdings eine verfängliche, ja auch bestechende Hypothese, wenn man sich nur auf das Beweisverfahren der neuesten Forscher beschränkt.

Hier ist jedoch sofort der aus dem Orient stammende und beim Volke nie zu Ansehen gekommene Kaiserkult als Kreaturvergötterung völlig auszuschalten, da er ohne jeglichen Einfluss auf die christliche Heiligenverehrung geblieben. Aber auch der griechisch-römische Heroenkult war für die Heiligenverehrung keineswegs das, als was ihn die Forscher ansehen. Diese beiden Kultformen sind nichts anderes als selbständige Entwicklungen, die parallel neben einander laufen. Ohne jeglichen zeitlichen und meistens auch ohne örtlichen Zusammenhang, ist jeder auf seinem eigenen, von dem anderen grundverschiedenen Boden entstanden, wenn auch dieselben Gründe und Anschauungen den Anlass dazu gegeben haben mögen. Ohne gegenseitige Abhängigkeit in Bezug auf ihre Entstehung und auf ihr Objekt, berühren sie sich nur in der allgemein gültigen psychologischen Tatsache, dass zu jeder Zeit und bei jedem Volke das innere Bedürfnis vorhanden ist, gewisse Persönlichkeiten, die nicht mehr sind, die aber einst im Leben wegen ihres Charakters gewissermassen als Bindeglieder zwischen Natur und Übernatur irgend eine besondere in das öffentliche oder private Leben tief einschneidende Rolle gespielt haben,

nunmehr nach ihrem Tode als Muster und Vorbilder oder als besonders wirksame Helfer in verschiedenen Nöten und Anliegen innig zu verehren und vertrauensvoll anzurufen. Dazu kommt aber bei den christlichen Martyrern noch der ganz besondere Umstand, dass sie durch ihr ganzes Leben oder zum mindesten durch ihre Todesart auch ein Anrecht auf eine besondere Gottesnähe im Jenseits und damit auch eine besondere Macht der Fürbitte bei Gott erlangt haben, als deren Träger der Schauplatz ihres Kampfes, ihre Überreste und ihre Grabstätten auf Erden empfunden werden.

Daher denn auch die oft sehr merkwürdige Ähnlichkeit, ja nicht selten auch Gleichheit der antiken und der christlichen Kultformen und Kultgebräuche, die sich an deren Namen, Grabstätten und Reliquien wie von selber knüpfen und die wohl ihren beredtesten Ausdruck und ihre höchste Entwicklung in der Geschichte der antiken wie auch der christlichen Reliquientranslationen gefunden. Alles nur ganz natürliche Folgen einer und derselben rein menschlichen Seelenverfassung, bedingt durch ähnliche Umstände und gleiche Bedürfnisse. Besteht also gerade in Kultgebräuchen eine derartige Verwandschaft, ja sogar Ähnlichkeit, so ist dieselbe nur die Wirkung eines und desselben Bedürfnisses. Wenn z. B. ein Weiblein gestern vor ihrem heidnischen Bild und heute nach seiner Taufe vor einem Heiligenbild eine Kerze anzündet, so erblickt es darin weder bewusst noch unbewusst eine Verquickung von heidnischen und christlichen Anschauungen; es will nur den neuen Fürsprecher mit denselben Mitteln sich geneigt und günstig machen, mit denen es sich bisher an den früheren gewandt. Und wenn ein christlicher Pilger sich nächtlicher Weile in das christliche Heiligtum einschliessen lässt und vielleicht im Traume den Heiligen sieht und von ihm irgend welche Erhörung oder Mitteilung bekommt, so würde derselbe nicht wenig staunen, würde man ihm sagen, dass er sich zur Erlangung seines Gutes zum Gebrauche des heidnischen Inkubationsorakels habe verleiten lassen.

Und wenn nun besonders in den Kultgebräuchen Auswüchse vorkamen und auch jetzt noch zur Genüge vor-

kommen, so finden diese eine weit bessere und sichere Erklärung, wenn man die Volksseele mit ihren eigentümlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen statt die wirren Religionssysteme und Kultäusserungen der Antike studiert. Allerdings wer seinen Stolz dareinsetzt, noch nie in seinem Leben einen Heiligen verehrt zu haben, oder wer die Geschichte einer Heiligenlegende in demselben Sinne wie ein orientalisches Märchen behandelt, der mag wohl „blendende" Resultate zutage fördern; doch dazu, das richtige Verständnis oder einen vorurteilslosen Blick für Legenden zu haben, wird er sich trotz aller Gelehrsamkeit und Kombinationsgabe wohl kaum erschwingen können. Und ein solcher möge dann auch nicht böse sein, wenn man Schwierigkeiten hat, ihn als den zuständigen Dolmetsch einer Legende gläubig hinzunehmen.

II. Orient und Okzident in den ersten christlichen Jahrhunderten.

Es scheint sehr auffällig, dass Gregor von Tours seinen Siebenschläfertext aus dem Syrischen haben will. Fast möchte man in dieser Angabe nur den auch sonst nicht seltenen Kniff der Legendenschreiber oder wenigstens der Kopisten vermuten, dass dadurch nur Glaubwürdigkeit für eine so merkwürdige Legende erwirkt werden soll. Doch kann Gregor hierin der Glaube nicht verweigert werden, wenn man bedenkt, wie stark gerade auch um jene Zeit die Verbindungen zwischen dem Okzident und dem Orient waren. Unter „Orient" ist im Folgenden das ganze byzantinische Reich im weiteren und Syrien und die Syrische Sprache im engeren Sinn zu verstehen.

Schon Gregor weist öfters speziell auf syrische Kolonien hin, so in Hist. Franc. VIII, 1 (ed. Arndt I, 326): . . *Guntchramus rex . . . ad Aurelianensem urbem venit . . . . erat ea die solemnitas b. Martini quarto Nonas mensis quinti (4. Juli 585); processitque in obviam ejus . . turba . . . canentes laudes: Et hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc . . . Judaeorum . . .* Eine weitere Stelle X, 26 (Arndt I, 438): *Eusebius quidam negotiator genere Syrus . . . in locum ejus (Ragnimodi Parisiacae urbis episcopi) subrogatus est; isque . . . Syros de genere suo ecclesiasticae domui ministros statuit* (ungefähr anno 591). Ebenso spricht er

(Hist. Fr. VII, 1. Arndt I, 311 s.) von einem *quidam Syrus Eufron nomine,* der in seinem Hause einen Daumen des Martyrers Sergius als kostbare Reliquie verwahrte, die ihm allerdings später gestohlen wird.

Gerade die erste angeführte Stelle hat die Forscher vielfach beschäftigt. Da man an eine solche syrische Kolonie nicht ohne weiteres glauben mochte, so wollte man den Ausdruck *lingua Syrorum* in *lingua suorum* abändern (cfr. *Mémoire de l'Acad. des Inscriptions* XXI, 96 s.; für Beibehaltung des *„Syrorum“:* Bonamy; ebenso de Guignes l. c. XXXVII, 467 s.; cfr. P. Scheffer-Boichorst, *Kleinere Forschungen zur Geschichte des M.-A.: IV. Zur Gechichte der Syrer im Abendlande,* in: *Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung* IV. Innsbruck 1885, 520—550). — Das ganze Material über diese Frage ist trefflich zusammengestellt von L. Bréhier, Les Colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen-âge V^e—VIIIe siècle *(Byz. Zschr. XII Lpz. 1903, 1—39),* nach dem auch die folgende kurze Übersicht gegeben wird. —

Schon in den frühesten Zeiten findet man Syrer und andere Orientalen in Italien, Spanien, Afrika, Gallien, ja sogar in Britanien, und zwar vorzüglich als Handelsleute, aber auch als Lehrer und besonders als Verbreiter des Isis- und Mithraskultes. In Rom befand sich auf der *Via Ostia* eine solche orientalische Kolonie wie auch eine *„Schola Graeca“* am Cosmedin. Vom 1.—5. Jh. sitzen 10 Päpste orientalischer Herkunft auf dem Stuhl Petri; im 7. und 8. Jh. stammen neben acht griechischen Päpsten fünf aus Syrien, ganz abgesehen davon, dass sich im römischen Klerus viele Orientalen befanden.

Wenn man ferner an alle die Wallfahrten vom Osten nach dem Westen und umgekehrt denkt, so ist man nicht wenig überrascht, wie wenig die Entfernung damals ausmachte. Die Lateiner holten sich ihre Reliquien im Osten, und reichbeladen mit Legenden und Wundermärchen ziehen sie wieder heim; in Rom treiben fromme Syrer gar erbaulichen Diebstahl an den heiligsten Orten, so dass sich Gregor M. darüber schwer beklagen muss (Epist. IV, 30, P. L. LXXVII, 702). Johannes Moschus holt sich für sein *Pratum Spirituale* reiches Material

in Rom; Dionysius Exiguus wird in Rom zum Römer (Cassiod., De Institut. divin. lit. XXIII, P. L. LXX, 1137). Im 7. Jh. besteht sogar schon ein Basilianerkloster in der ewigen Stadt, und auf dem Laterankonzil (649) erschienen Johannes von St. Sabas, Theodor, der Abt eines Afrikanerklosters, sowie Thalassius, der Vorstand des Armenierklosters der *Renati*, Georgius der eines Klosters der Kilikier, alle in Rom. Ja sogar auch nestorianische Mönche nisten sich in Rom in der sog. *„Boetiana"* ein. Dazu kommen noch andere Klöster, St. Erasmi (Coelius), S. Anastasi (ad Aquas Silvias). So ist es leicht erkärlich, dass auch der griechische Mönch Theodorus, aus Tarsus in Kilikien gebürtig, i. J. 668 nach England gesandt werden konnte.

Ähnlich war es auch im übrigen Italien: Laien und Mönche aus dem Osten in Menge, so dass man versteht, warum Sidonius Apollinarius (Epist. I, 8) in Ravenna ausrufen konnte: *„Foenerantur Clerici, Syri psallunt."* Überall, im Klerus und bei den Laien, finden wir Würdenträger, die aus dem Oriente stammten, oft zum grossen Leidwesen der Einheimischen. Nicht anders war es in Karthago, das von Orientalen geradezu wimmelte, bis im 7. Jh. die arabische Invasion begann. Ebenso auch in Spanien (cfr. Isidor Sevill., Etymol. XIV: De terra et partibus, cap. III: de Asia).

Und erst in Gallien von der historischen Zeit an bis zur Frankenmonarchie. Die Rhone, die Loire und die Garonne waren ja die beste Strasse für diese Einwanderer, nachdem sie Marseille, die bekannte Gründung der Phokäer, schon frühe angelockt hatte. Schon im V. Jh. beklagt sich ein Prieser Salvian (P. L. LIII, 87) über die Syrer, die sich dort gar so breit machten. In Nizza wurde ein kurioser Einsiedler durch aegyptische Kaufleute mit aegyptischen Wurzeln verproviantiert, weil er nur damit sein Fasten unterbrechen wollte (Hist. Franc. VI, 1). Narbonne wimmelte im VI. Jh. von Gothen, Römern, Syrern, Griechen und Juden. Ähnlich verhielt es sich in Arles, Bordeaux, Vienne und besonders Lyon, das schon im III. Jh. eine syrische Kolonie aufweist. Autun besitzt ferner im IV. Jh. einen Alexandriner, den hl. Cassian, als Bischof, der vorher Bischof zu Tortosa in Phoenikien gewesen. Auch

in Trier, Cöln, ja sogar in England, kurz in allen wichtigen Städten des Römerreiches finden sich die Orientalen schon in der frühesten Zeit, wie die Inschriften der einzelnen Länder zur Genüge besagen. Freilich wird da meistens der allgemeine Name „Syri" gegeben, der Egypter, Armenier, Perser, Asiaten und Griechen (Byzantiner) in sich begreift. In den ersten Jahrhunderten denationalisieren sie sich in der neuen Heimat; mit dem V. Jh. sondern sie sich jedoch zu getrennten Gruppen in eigenen Stadtteilen ab, um ihre Sprache, ihre Religion und ihre Sitten zu bewahren.

Es kann demnach nicht Wunder nehmen, wenn schon in frühester Zeit im Abendlande alle möglichen orientalischen Importartikel zu finden sind: Handelsartikel, wie Seide, Wein, Öl, Papyrus; profane und religiöse Kunstartikel, welche die Fürsten des Ostens und des Westens unter sich austauschten. So scheint auch die Darstellung des Christus am Kreuz von den Syrern (VI. Jh.) zu stammen. Auf diesen Umsand ist auch die verhältnismässig grosse Verbreitung der griechischen Sprache bis in das westliche Abendland zurückzuführen. Marseille ist ja ein bedeutendes griechisches Centrum im Westen gewesen.

Auch das monastische Leben, das in Egypten und Syrien entstanden, wurde durch die Orientalen in das Abendland eingeführt, bis es im V. Jh. durch die Koenobitenregel des hl. Benedikt verdrängt wurde. Alle Erstlingsgründungen im Abendlande verdankten ihre Entstehung meistens einem Stifter, der durch die Lektüre der orientalischen Mönche und Heiligen sich begeistert; viele Ordensobern des Westens suchten im Orient Erbauung und Begeisterung für sich und Muster und Vorbilder für ihre Gründungen oder die bereits bestehenden Klöster, z. B. Cassian, der i. J. 414 zwei Klöster in Marseille gründete. Die Gründer von Lérin waren Caprasius und Honoratus aus Nikomedien. Von dort aus folgten dann viele Neugründungen in mehreren Diözesen, so in der von Lyon (Eucherius, cfr. dessen *„De Eremi Laude"*), Troyes (Lupus), Clermont (Sidonius Apollinarius); in letzterem Orte befand sich auch die Gründung (ca. 470) des Einsiedlers Abraham, das Kloster St. Cyrgues (= Cyriacus), der vor der Verfolgung unter Jezdedgerd I. (397—417) hieher geflüchtet war.

In Italien gründen vier Eremiten aus Jerusalem zu Assisi (513) die *Capella S. Mariae de Josaphat* (= *Portiuncula*). Isaak hatte in Spoleto ein Kloster errichtet, um nicht zu reden von den Basilianerklöstern in Rom und Ravenna. Und diese Klöster wurden nichs bloss mit Reliquien aller Art, Gebeinen und Kleidungsstücken von orientalischen Heiligen, ausgestattet; auch viele solche orientalische Heilige wurden ungemein volkstümlich im Abendlande, wie auch manche Feste des Herrn und der Mutter Gottes nach dem orientalischen Kalender hier eingeführt wurden. —

Aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, welch vielfache Beziehungen zwischen Orient und Okzident in den ersten fünf Jahrhunderten bestanden. Auf diese Weise wird es leicht erklärlich, dass auch ein ungemein reger gegenseitiger Austausch gerade in Bezug auf Heiligenlegenden bestand. Ja, wir können es uns leicht vorstellen, wie damals eine Legende sofort in andere Sprachen übersetzt wurde, um dieselbe möglichst bald auch verschiedenen anderen Nationen zugänglich zu machen. Ja vielleicht hat mancher Mönch, der aus dem Oriente gekommen war, in seiner Zelle z. B. in Rom für seine neuen Landsleute in deren Sprache eine kunstreiche Legende über Heilige zusammengestellt, deren Kult ihm in seiner ursprünglichen Heimat bekannt gewesen war. Daraus würde es sich leicht erklären, warum Legenden so oft in Bezug auf Sprache, Darstellung und geographische Begriffe orientalische Färbung an sich tragen, obwohl sich das Original nur in griechischer und vielleicht sogar des öftern auch in lateinischer Sprache nachweisen lässt. Zum allermindesten aber war es dadurch möglich, dass Legenden öfters in orientalischer wie okzidentalischer Sprache fast zu gleicher Zeit erschienen. Die Syrer im Abendlande haben eben sicher besonders danach gestrebt, den Kult ihrer Nationalheiligen möglichst schnell auch im Okzidente zu verbreiten, während sie gewiss auch nicht minder säumig waren, das was sie im Abendlande von ihren eigenen Heiligen vorfinden mochten, möglichst bald auch ihren früheren Landsleuten in Übersetzung zu übermitteln. Ebenso säumten sie auch nicht im mindesten, Heilige des Westens mit ihrem Kulte oder wenigstens mit

ihrer Legende nach dem Osten zu verpflanzen. Und diese Legende nahm dann nach mannigfacher Umbildung ihren Weg wieder nach Westen, wo sie dann an manchen Orten, welche die ursprüngliche Legende nicht kannten, als völlig neue Legende angesehen, wieder zurückübersetzt und neu verbreitet wurde.

Cap. II. Die Sage vom langen Schlaf.

Wenn man die Siebenschläferlegende und deren merkwürdige Verbreitung in den Literaturen fast aller Kulturvölker nur einigermassen verstehen will, so darf man nicht glauben, dass das darin behandelte Motiv nur aus der Luft gegriffen oder in der Phantasie irgend eines gewandten Legendendichters entstanden sei, der schlechterdings an die Leichtgläubigkeit seiner Leser appelliert hätte und denselben dort, wo ihn die Geschichte im Stiche gelassen, lediglich nur mit irgend einem frommen Märlein hätte dienen wollen. Damit wäre wohl sogar die damalige Zeit, so anspruchslos dieselbe auch in bezug auf pragmatische Geschichtsschreibung sein mochte, mit nichten zufrieden gewesen. Es hiesse ja in der Tat, selbst von einer leichtgläubigen, kindlich naiven und sogar auch äusserst wundersüchtigen Zeit zu viel verlangen, wenn ein Legendendichter urplötzlich von einer aussergewöhnlichen Totenerweckung, die tatsächlich nie stattgefunden hatte, berichten und für diese Wundergeschichte von seinen Lesern oder Hörern auch noch Glauben beanspruchen würde. —

Wenn sich auch die Siebenschläferlegende sehr weit zurückverfolgen lässt — Jakob von Sarug († 522), der Diakon Theodosius (um 520) und Gregor von Tours (um 590) berichten zum erstenmal von dieser merkwürdigen Legende, letzterer stützt sich hierin allerdings wieder auf überkommene Nachrichten — so kann trotzdem wohl nicht behauptet werden, dass alle Einzelnheiten der darin berichteten Dinge auf wirklichen Ereignissen beruhen. Zugegeben auch, dass dieser Legende, wie so vielen andern Märtyrerlegenden, irgend ein schon in den frühesten Zeiten nicht mehr recht erkennbarer Kern zu Grunde liege, — dass nämlich vielleicht irgendwo und irgend

einmal in Kleinasien Märtyrergräber mit wunderbar erhaltenen Leichen eröffnet wurden und dass dann die Fama aus den aufgefundenen Leichen wiedererstandene Märtyrer gemacht habe, — so bietet doch die ganze Legende, selbst in ihrer einfachsten Darstellung, so viel des Aussergewöhnlichen, dass es wohl am Platze ist, derselben skeptisch gegenüber zu treten; und dies um so mehr, als es schwer zu verstehen ist, wie es gekommen, dass man erst gut 50 Jahre später davon etwas berichtet findet und noch dazu in einer Weise, die von Anfang an verdächtig erscheinen muss. Zu den verdächtigsten Dingen gehören eben vor allem falsche Chronologien oder falsche Zeitberechnungen; und die merkwürdigste davon ist hier die falsche Berechnung der Zeit (372 Jahre), die seit der Einmauerung der Jünglinge unter Decius (249—251) bis zu deren Wiederauffindung unter Theodosius II. (408—450) verflossen sein soll. Dazu kommen auch noch unrichtige geographische Angaben, wie der Berg *Anchilos-Χιλέον-Celion-Mochlos*, der nirgends um Ephesus herum sich nachweisen lässt; ferner die Haeresie über die Auferstehung, die mit den Namen der ketzerischen Bischöfe sich nirgends belegen lässt; ebensowenig ist auch keiner der Namen für einen Bischof von Ephesus *Mares-Marinus-Maron* richtig. Auch das oben (pg. 8) angegebene Exzerpt aus einer alten syrischen Chronik wird nur durch unsere Legende beeinflusst sein.

Wenn nun diese merkwürdige Legende von den Siebenschläfern dennoch Glauben gefunden hat, so war dies nur möglich, wenn das Volk schon anderweitig zu diesem Glauben geneigt gemacht und vorbereitet war. Und dies war längst geschehen, und zwar durch das bekannte ungemein poetische und anmutige Sagenmotiv vom langen Schlaf. Weit entfernt, in jener gemeldeten wunderbaren Erweckung von Sieben Jünglingen aus jahrhundertlanger Grabesruhe eine blosse Wundermär zu erblicken, hat das Volk diese Legende sofort freudigst aufgenommen und sich daran unendlich erbaut. Sonst wäre auch die ungemein rasche und weite Verbreitung dieser Legende gar nicht einmal möglich gewesen. —

Es erhebt sich nun die Frage: Lehnt sich diese Legende an eines der damals schon bestehenden Motive an, und an

welches? Um das jetzt schon zu sagen, darf es als ausgemacht gelten, dass ein solches Motiv auch wirklich zur Bildung dieser Legende beigetragen hat, wenn auch der äussere Anlass dazu fast ebenso sicher irgend ein Reliquienfund gewesen sein kann. Eine blosse beabsichtigte Umbildung eines ähnlichen, schon bestehenden antiken Motives ohne jedwede historische Grundlage dürfte jedoch als ausgeschlossen erachtet werden.

I. Das Motiv vom langen Schlaf in der klassischen Literatur.

1. Die Endymion-Sage.

Zum erstenmal lässt sich das Motiv vom langen Schlaf im Endymion-Mythus nachweisen, der seinerseits wieder zur Hyakinthossage irgendwie in Beziehung stehen mag *(Rhode, Psyche I[4], 137ss.; Roman 97[2]; Gruppe 165; Pausan. III, 13).* Dieser Hyakinthos war nicht der bekannte Liebling des Apollo, den letzterer beim Diskosspiel erschlug, worauf die Erde aus dessen Blute die nach ihm benannte Blume von düsterer Farbe und Bedeutung entstehen liess *(Euripides, Hel. 1472ss.; cfr. Preller 197; cfr. Hauser, Philol. LII 1893, 209ss.; Furtwängler, Satyr aus Pergamon (40 Winkelmann-Programm, Berlin 1890) pg. 29 nennt den früher als Narkissos bezeichneten schwermütig zur Erde blickenden Jüngling „Hyakinthos").* Der hier in Betracht kommende Hyakinthos war vielmehr irgend ein guter Erdgeist, der zu Amyklae bei Sparta unter dem Erzbild des Apollo begraben liegen sollte und zu dem man alljährlich an den Hyakinthien Totenopfer hinabsendete. An jenem Apolloaltar war er neben andern Göttern und Heroen dargestellt, wie er mit seiner Schwester Polyboia in den Himmel entrückt wurde. Wir haben es hier offenbar mit irgend einer in der Unterwelt waltenden Gottheit zu tun, die auf den späteren Kult der Erdentrückten, der Höhlengottheiten oder Höhlenheroen hinweist und die zur Bildung der Sage vom langen Schlaf beigetragen haben mag.

Wie Hyakinthos als in der Erde hausend gedacht wurde, so auch Endymion *(Gruppe 146, 280, 1652; Pauly-Wissowa V, 2557ss.),* obwohl er sich örtlich nicht recht bestimmen lässt; bald lokalisiert man ihn in Elis, bald in Sparta oder in Ar-

kadien, meistens jedoch im Berge Latmos bei Herakleia (Milet) in Karien. Dieser Endymion *(Paus. V, 1, 5; Strab. XIV, 636)*, nach der asiatischen Sage der Geliebte der Selene, bedeutete wohl einen Genius der Nacht und des tiefen Schlafes oder des Todes und wurde dargestellt in der Gestalt eines schönen mit offenen Augen schlafenden Jünglings, den die Sage und die Bildwerke bald als Hirten *(Theokr. XX, 38)*, bald als Jäger *(Schol. Apoll. Rhod. IV, 57)* auffassen. Man erzählte, dass ihm Zeus die freie Wahl seines Todes gelassen oder dass er ihm ewige Jugend und ewiges Leben in Gestalt eines ununterbrochenen Schlummers [1]) verliehen habe, und man dachte ihn so daliegend in seiner Höhle, allnächtlich besucht von der liebenden Mondgöttin. Oder man nannte ihn einen Liebling des Hypnos, der ihn mit offenen Augen schlafen lasse, um sich seiner ganzen Schönheit erfreuen zu können. So Likymnios von Chios *(IV. Jh.; bei Bergk, Poetae lyrici graeci, Lpz. 1878/82, III, 1250, III⁴, 598, 3; Robert, Bild und Lied 49s.)*.

Hier muss demnach ein doppelter Endymion unterschieden werden, der elische und der kleinasiatische. Die älteste Überlieferung *(Pauly-Wissowa 2258)* über den elischen Endymion findet sich bei Hesiod in den Eoien und wohl auch in den Katalogen. Nach den letzteren war er der Sohn des Aëthlios und der Kalyke, dem Zeus das Vorrecht gegeben, *„selbst der Verwalter seines Todes zu sein,“* d. h. er brauche niemals zu sterben. Nach den grossen Eoien dagegen sei er von Zeus (seinem Vater?) in den Himmel erhoben worden, habe sich aber dort in Hera verliebt und sei dann in den Hades gestossen worden (cfr. *Jatta, Ann 1878, 41—61)*. Ps.-Epimenides *(Schol. Apoll. Rhod. 487, 4 Keil)* sagt, als Strafe für diesen Frevel sei ihm ewiger Schlaf bestimmt worden; andere dagegen meinen, er habe sich selbst von Zeus den ewigen Schlaf erbeten *(Apollod. Bibl. I § 56. Zenob. III, 76)*. — Betreffs des kleinasiatischen Endymion ist nur sein Grabkult im Latmos und seine sagen-

1) Preller, 347s. Cfr. die Erzählung des Herodot (I, 31) von den wackeren Söhnen Kleobis und Biton, die den Wagen ihrer Mutter eigenhändig in den Tempel zogen und dafür auf das Gebet ihrer Mutter hin als besten menschlichen Segen den ewigen Schlaf im Tempel erhielten.

hafte Liebe zu Selene bekannt *(Theokr. XX, 37: Apoll. Rhod. IV, 57: Kallimachos Coma Berenices (Catull. 66, 5); Cic. Tusc. I, 92; Ovid, de arte am. III, 83; trist. II, 299; Luc. dial. deor. 11).* Diese Sage ist offenbar irgendwo in Kleinasien entstanden, und zwar dort, wo man den Mond auf jenem finsteren Berge ruhen und hinter demselben verschwinden sah, in welchem man dann auch den Endymion hausen oder doch „nicht lebendig leben" glaubte (cfr. *Welcker, Griech. Götterlehre I, 557).*

Wie sind nun die beiden Sagen von Endymion miteinander verquickt worden? In den Katalogen des Hesiod gab ihm Zeus das Vorrecht, *„sich selbst Verwalter des Todes zu sein"* ὅτε θέλοι ὀλέσθαι, d. h. er werde nicht sterben, wenn er nicht selber wolle. Nun wurde der später nicht mehr sichtbare Endymion wohl als ewig schlafend gedacht, sei es zum Geschenke *(Apollod. Bibl. I, § 56; cfr. Serv. Georg. III, 391)* oder zur Strafe *(Ps.-Epimenides; Schol. Apoll. Rhod. IV, 57).* Der Schlaf diente da voraussichtlich als Bindeglied, so dass Sagenelemente des asiatischen Endymion dann ohne weiteres auf den elischen übertragen wurden und umgekehrt. Diese Vermengung scheint schon in sehr früher Zeit geschehen zu sein, da das Apolloniosscholion als ältesten Zeugen Sappho *(frg. 134 Bgk.)* neben Nikander zitiert: περὶ δὲ τοῦ τῆς Σελήνης ἔρωτος ἱστοριοῦσι Σαπφὼ καὶ Νίκανδρος ἐν β' Εὐρωπείας (Εὐρώπης). —

Der asiatische Endymion ist übrigens wohl nur die Umbildung einer asiatischen Gottheit, und zwar des Attis *(Gruppe 1529ss.; H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen 1903).* Und damit ergibt sich ein ganz neuer Ausblick.

In der Zeit vom VII.—V. Jh. wurden von den Griechen in Kleinasien manche asiatischen Gottheiten übernommen oder es wurde mindestens der Kult der vaterländischen Gottheiten nach fremdländischen Motiven umgeformt. Es war nun vorzüglich die phrygische „Königin", die Göttermutter oder Bergmutter Kybele, die den kretischen Rheiakult stark beeinflusste, ja mit Attis gepaart der Rheia seit dem V. Jh. gleichgestellt wurde, mochten nun die beiden ursprünglich ganz verschieden gewesen sein, so dass Kybele eine echt phrygische Gottheit war, oder mochten sie sich bei verschiedenen Völkern aus gleichen Anfängen

verschiedenartig entwickelt haben, so dass Kybele wohl der vorphrygischen Bevölkerung Kleinasiens zugeschrieben werden müsste. Freilich lässt sich jetzt seit Gruppe (pg. 1522) eine vollständige Verschiedenheit wohl nicht mehr gut annehmen, da ausserdem die Rheiasage auch zu viele auffällige Übereinstimmungen mit jener der Kybele hat — wie die Geburt des Zeus in der Höhle des kretischen Ida und die Verehrung der Göttermutter in Höhlen und auf dem troischen Ida, sowie die Sage von den Kureten und den lärmenden Riten der Korybanthen, und nicht an letzter Stelle auch die engen Berührungen in den Kultgebräuchen (Inkubation, Höhlenkult, Heilzauber). Beide Göttinnen waren also ursprünglich wohl verwandt.

Die Gestalt der „Göttermutter" scheint übrigens im VIII. und VII. Jh. in den Zentren der griechischen Kultur Kleinasiens erst weiter entwickelt worden zu sein. Vermutlich haben Rhodos und die jonischen Städte einen gewissen Einfluss auf die schliessliche Gestaltung der in Kreta lokalisierten Zeuslegende gehabt. Die Gleichsetzung der griechischen Zeusmutter und der kleinasiatischen Göttin muss also wohl in die Blütezeit der kretischen Misch-Kultur hinaufgerückt werden, so dass demnach die Göttermutter zu den ältesten Gestalten der griechischen Götterwelt gehören würde. Es muss demnach entweder die kleinasiatische Göttin der im Kult verschollenen Rheia oder diese jener nachgebildet worden sein, oder es müssen eine oder mehrere kleinasiatische Göttinnen und die griechische Rheia schon sehr frühe miteinander verschmolzen worden sein, damals nämlich, als die kretische Kultur sich an der kleinasiatischen Küste verbreitete.

Aber auch die assyrisch-babylonische Bildung scheint hier, besonders während der Blütezeit der boeotisch-euboeischen Kultur, ihren Einfluss ausgeübt zu haben, insoferne nämlich, als die Göttermutter auch der Ischtar (= Aphrodite) angeglichen wurde und als ihr — dem Tammuz oder dem Adonis entsprechend — Attis an die Seite gestellt wurde, der, wie Adonis aus einer Myrrhe, seinerseits aus einem Mandelbaum geboren sein und nach seinem Tode in einer Pinie fortleben soll.

Von seinem Schlafe berichtet Arnobius *(5, 7 nach Timotheus); Jupiter rogatus ab Agdesti, ut Attis reviviscaret, non sinit; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus ejus putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur motu (Gruppe 933;* cfr. *Attis: Pauly-Wissowa II, 2247 s.; Preller 508 ss. 647.* cfr. *das Schnarchen des Ikaros).*

Nach seinem Tode soll die Göttermutter, ähnlich (cfr. Adoniskult) wie Aphrodite, den Geliebten suchend unter Klagen durch die Lande gezogen sein. Auf das Klagefest folgte jedoch das Fest der Auferweckung des Gottes und seiner Wiedervereinigung mit der Göttin.

Attis wurde nun bald als Hirte, bald als Jäger aufgefasst, gerade wie ja auch der Geliebte der Ischtar *(Keilinschriftl. Bibl. VI, 168)* als Hirte erscheint (cfr. Anchises ist der idaiische Geliebte der Aphrodite, Jasion der idaiische Geliebte der Göttermutter). —

Sehr alt ist auch die Ausgleichung der Göttermutter mit Artemis und des Attis mit Dionysos (V. Jh.), der selbst manche Züge von Adonis und dem ihm damals bereits angeglichenen Osiris angenommen hatte. Dann aber wurde auch Men mit Sabazios[1]) und mit Attis ausgeglichen und diese hinwiederum

---

1) Der Sabazioskult selbst verdient hier noch ganz besondere Berücksichtigung, weil gerade die Darstellungen des Kultmahles in demselben *(Septem pii sacerdotes)* unwillkürlich an die Siebenschläfer erinnern. Ein merkwürdiger Bilderzyklus aus den Sabaziosmysterien befindet sich im Bereich der Praetexta-Katakombe zu Rom, in der Vincentius ruft (veröff. *Garucci, Storia dell' arte christiana VI, 171 ss., tar. 493 s.; danach abgedruckt in P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1907, 184 s; neu von Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Taf. 132, 133; Erklärung bei E. Maass, Orpheus 207 ss.; zur Inschrift cfr. Buecheler, Carmina epigraphica nr. 1317. CIL, VI, 142; Cumont, in: Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions 1906, 63 ss. u. Rel. Orient. 79 s.*). Von diesen Bildern, die in der einen oder anderen Form wohl auch anderswo existiert haben, mag besonders die Darstellung des Kultmahles der „Septem pii Sacerdotes" infolge einer damals ja keineswegs unverständlichen Missdeutung auf die Siebenschläfer bezogen worden sein. Die „Siebenzahl" und auch der in der Namenreihe der Siebenschläfer genannte „Sabbatius", wie auch die vor jenen Priestern liegenden Speisen (Brot u. Fische) mögen dazu Anlass gegeben haben.

mit Dionysos und seinen Genossen; Sabazios selbst wurde mit Midas dann oft als Begleiter der Göttermutter genannt. Artemis war wohl bereits Erbin der seitdem im Kult zurücktretenden Rheia geworden, noch ehe sie mit Kybele ausgeglichen wurde. —

Die Elaeer *(Gruppe 280)* haben nun wohl den alten barbarischen Kult auf dem Pinienberg im Latmosgebirge umgebildet, wo ja die kleinasiatische Göttermutter mit ihrem Geliebten, dem die Pinie heilig war, verehrt worden sein mag; schon früh scheint diese ungriechische Göttin nach Milet übernommen und dort mit der Demeter ausgeglichen worden zu sein. Jetzt wurde wohl an die Stelle des in der Höhle unverweslich und lebendig, aber wie leblos daliegenden Attis der schlafende, auch von einer Göttin geliebte Endymion gesetzt, der nun Vater des *„Pinienmannes“* Phtheir wird. Eine sinnige Erklärung des Namens *Endymion = „Nichtvernichtung“* gibt Lewy *(Semit. Fremdwörter 183. — cfr. Kunstdarstellungen des Endymion: O. Jahn, Arch. Beitr. 51—73; Helbig 950—962; Mau, Bull. XLV 1873, 239; LIV 1882, 113; LV 1883, 151; XL 1868, 103; XLI 1869, 65; Petersen, Ann. XXXII 1860, 364; Gerhard, Arch. Zeit. XX 1862, 268 ss. cfr. Gruppe 932).* —

Wenn diese Endymionsage, besonders in ihrer Verquickung mit Attis, mit der Siebenschläferlegende verglichen wird, so ergibt sich daraus, dass der Boden um Ephesus herum genügend vorbereitet war, um hernach die christliche Legende daraus hervorspriessen zu lassen. Der Verfasser der Legende mag diesen Mythus gekannt haben, so dass er ohne weiteres an denselben

---

Auch an eine Münze, die man wohl schon in der frühesten Zeit nicht mehr recht zu deuten wusste, mag man sich hier erinnern. Es ist dies eine Münze aus Berytus mit dem Bilde des Kaisers Elagabal (218—222), die auf der Rückseite acht im Kreise sitzende Gestalten zeigt. Darunter vermutete man wohl nicht ohne Unrecht die Kabiren, als deren achter Asklepios-Esmun mehrfach angenommen wird (cfr. *Rouvier, Numismatique des villes de la Phénicie, in: Journal d'archéologie numismatique III, 1900, 303, 585; ZDMG 59, 1905, 469*). — In beiden Fällen kann wenigstens die Zahl auf die Sieben- bezw. Achtzahl der Siebenschläfer von Einfluss gewesen sein, ganz abgesehen davon, dass man unverstandenen Bildern und Darstellungen gerne alle möglichen Erklärungen und Deutungen gegeben hat.

anknüpfen konnte; und das Volk, dem jener Mythus wohl ebenfalls nicht ganz unbekannt war, hat sich dann, froh für die alte Sage eine christliche Legende als vollgültigen Ersatz zu haben, dieselbe auch sofort zu eigen gemacht. Besonders aber scheint die arabische Ausstattung der Siebenschläferlegende durch den alten Mythus beeinflusst zu sein, da hier Züge erscheinen, die von dort direkt übernommen sind, wie die beständige Unverwestheit des Körpers, das Wachsen der Haare, ja sogar das Umwenden des Körpers (cfr. *ut digitorum minimissimus perpetuo agitetur)* und schliesslich auch der Umstand, dass jener Heros oder Gott mit offenen Augen schlafend aufgefasst wurde.

Allerdings muss hier gesagt werden, dass der Verfasser der Legende es kaum gewagt hätte, einzig und allein an jenen Mythus anzuknüpfen; es stand ihm wohl auch noch ein Mittelglied zur Verfügung, das speziell die Christen für diese Legende geneigt gemacht hatte. Und dieses ist, wie unten gezeigt wird, in einer Legende des Alten Testamentes zu finden.

2. Die Sardinischen Neunschläfer.

Noch ein zweites Beispiel für das Schlafmotiv bietet die klassische Literatur, nämlich die Sardinische Sage von den Neunschläfern, welche schon öfters mit der Siebenschläferlegende zusammengestellt wurde *(Rhode, Rhein. Mus. XXXV, 1880, 157ss.; XXXVII, 1882, 465ss. Kl. Schr. II, 197—208; Koch 24s.).* Aristoteles *(Phys. ausc. IV, 11 p. 218b, 21)* sagt: *ὅταν μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν ὅταν ἐγερθῶσιν· συνάπτουσι γὰρ τὸ πρότερον νῦν τῷ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ.* Diese merkwürdige Stelle erklären nun zwei Scholiasten (VI. Jh. n. Chr.), Philoponus *(Schol. Arist. 388b 4, exc. Brandis)* und Simplicius *(fol. 167a, ed. Venet. 1526).* Der erstere sagt: *ἐλέγοντό τινες ἀρρωστοῦντες ἀπιέναι πρὸς τοὺς ἥρωας ἐν Σαρδοῖ καὶ θεραπεύεσθαι, ἀπόντας δὲ κοιμᾶσθαι ἐπὶ ξὺς δύο ἡμέρας,*

εἶτα ἐξεπιζομένους νομίζειν, ἐκείνην εἶναι τὴν ὥραν καθ' ἣν ἐπέστησαν τοῖς ἥρωσιν. Nach diesem würde also auf die Sitte der Incubation hingewiesen werden; leider wird von jenen „Helden auf Sardis" nichts näheres angegeben. — Bei Simplicius heisst es: ἐννέα γὰρ τῶν Ἡρακλεῖ γεγονότων παίδων ἐκ τῶν Θεστίου τοῦ Θεσπιέως θυγατέρων ἐν Σαρδοῖ τελευτησάντων, ἔλεγον ἕως Ἀριστοτέλους, τάχα δὲ καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐξηγήτου τῶν Ἀριστοτέλους (= *Alexander von Aphrodisias*, um 210), ἄσιτά τε καὶ ὁλόκληρα διαμένειν τὰ σώματα καὶ φαντασίαν καθευδόντων παρεχόμενα. καὶ οἱ μὲν ἐν Σαρδοῖ ἥρωες οὗτοι. παρὰ τούτοις δὲ ὀνείρων ἕνεκεν ἢ ἄλλης τινὸς χρείας, εἰκὸς ἦν συμβολικῶς τινας μακροτέρους καθεύδειν ὕπνους. Auf die Sitte der Incubation wird hier nicht verwiesen, jedoch vielleicht auf die des Tempelschlafes; es sollen jene Leute bei den Heroen nur eines Traumorakels wegen oder sonst aus einem Grunde geschlafen haben, ein Zug, der in derartigen Sagen sonst selten ist. Wenn beide Berichte mit einander verbunden werden, so ergibt sich daraus allerdings das in allen Literaturen weitverbreitete Motiv, nach welchem sich Leute in unterirdische Höhlen zu entrückten Helden oder Göttern verirrten, von wo sie erst nach langem Schlaf wieder in die Oberwelt zurückkehrten, ohne eine Ahnung von der unterdessen verflossenen Zeit zu haben (cfr. Tannhäuser im Venusberg). — Nach Rhode ist die genannte Sage, die wohl phoenikischen Ursprung aufweist, erst später von den Griechen aufgenommen worden.

Auch Tertullian *(de anima cp. 49)* hat diese Sage gekannt: *Aristoteles heroëm quendam (Iolaus?) Sardiniae notat incubatores fani sui visionibus privantem.* Freilich hat er diese Stelle nicht im Urtext eingesehen und, da er sie nur nach einem Gewährsmann *(vielleicht Soranus; cfr. Diels, Doxogr. 206 ss.)* zitiert, wohl auch völlig falsch verstanden. Rhode (XXXVII, 466 ss.) weist dies sehr eingehend nach und vermutet auch als Quelle für Alexander-Simplicius einen älteren Kommentar des Aristoteles, etwa jenen des Aspasius oder des Adrastes.

Besonders scharfsinnig hat Rhode ferner die *„Entrückung von Helden"* auf die Inseln der Seligen oder in die Berge *(Psyche I, 68—146, II, 369 ss.)* verfolgt und hier wunderbares Material zu-

sammengestellt. Menelaos *(Odyssee 4, 560ss.)* wird zwar nicht wie Ganymed *(Ilias 20, 232ss.)* in den Olymp, wohl aber in das „Land der Seligen" entrückt. Amphiaraos, der argivische Held aus dem Geschlecht des rätselhaften Priesters Melampus, fährt bei Theben vor dem gezückten Dolch des Periklymenos mitsamt Ross und Wagen und Lenker, von Zeus unsterblich gemacht, in die sich öffnende Tiefe und lebt dort ewig weiter, wie droben bei Lebadea im Boeoterlande Trophonios in seiner Bergschlucht denen, die zu ihm hinabfahren, die Zukunft verkündet. Auch Amphilochos, den Sohn des Amphiaraos, versetzt die Sage lebend unter die Erde. In Thessalien war Kaineus, einer der wilden Recken des Lapithenvolkes, mit „geradem Fusse" lebendig in die Tiefe gefahren.

Diese bergentrückten Helden bekommen nun, wie vorher schon die chtonischen in der Erdtiefe wohnenden Götter, bald auch ihren Kult, der sich in dem Tempelschlaf und den Traumorakeln äusserte, so zwar, dass man später von einem Zeus Amphiaros und einem Zeus Trophonios reden konnte. Eine weitere Folge war dann die, dass sogar wirkliche Götter, die mit Vorliebe in gewissen Berghöhlen hausten, dort auch als begraben gedacht wurden, und dies wohl deswegen, weil ihre Kraft in solchen Höhlen als besonders wirksam empfunden wurde. Zeus, in der Idahöhle geboren, hatte einst in derselben dem Minos und dem Epimenides Weissagungen zu teil werden lassen; und daraus bildete sich nun die Vorstellung, dass er in jener Höhle körperlich anwesend auch fernerhin seine weissagerische Macht besonders entfalten wollte, weshalb die Eingeweihten dorthin hinabfuhren und dreimal neun Tage drinnen verweilten. Und wohl nur daraus entstand später die sonst echt semitische Vorstellung, als wäre dort auch sein Grab, gerade als ob Götter begraben werden könnten. So thront auch in Delphi der Wahrsagergott Apollo über dem Grabe eines Gottes, nämlich über dem Erdgeist Python, dem Sohne der Erdgöttin Gaia, eine Ansicht, die sich wohl daraus ergeben, dass das neue Orakel an Stelle des alten in Vergessenheit geratenen erstanden ist.

Hieher gehört auch Zamolxis *(Herodot 4, 95; cfr. Psyche II, 28s.)*, der Sklave und Schüler des Pythagoras auf Samos,

der sich drei Jahre in ein heimlich erbautes, unterirdisches Gemach zurückzieht, um seine thrakischen Landsleute zu überreden, dass weder er noch ihre Nachkommen sterben, sondern dass sie an einen Ort des Überflusses kommen werden, ja auch, dass sie nach ihrem Tode einst wiederkehren werden. Das Ganze ist wohl nichts anderes als eine merkwürdige Auffassung der Pythagoraeischen Seelenwanderung. Auch Pythagoras *(cfr. Hadesfahrten, Psyche II. 417ss.)* soll sich ja einige Zeit in unterirdischen Höhlen verborgen gehalten haben, so dass man wohl annehmen darf, eine ähnliche Sage wie die von Epimenides war schon viel früher vorhanden *(Rhein. Mus. XXVI, 557; Kl. Schr. II, 106ss.)*.

3. Die Epimenides-Sage.

So interessant nun auch die beiden genannten Beispiele für das Schlafmotiv sind, so entbehren sie doch der weiteren Ausführung und dienen nur dazu, von der Existenz eines solchen Motives Zeugnis abzulegen. Eine direkte Ausbildung dieses Motives findet sich hingegen in einer Sage von dem langlebigen (157, 299, 154 Jahre) Epimenides (ungefähr zwischen 660 bis 510; *cfr. Rhode, Rhein. Mus. XXXIII, 1876, 208s.; Kl. Schr. I, 166s.; Psyche I, 129, II, 96s.; Pauly-Wissowa VI, 173ss.; Gruppe 60, 77, 424, 778, 934, 1652; Preller I, 113; Hubert Demoulin, Epiménide en Crète, in: Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège XII, 1901; Koch 27; Diels, Sitzgsber. d. Berl. Akad. 1891, 401, und Parmenides 14ss.; Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, 499—502)*.

Epimenides soll einst von seinem Vater ausgeschickt worden sein, um ein verloren gegangenes Schaf zu suchen. Da verirrte er sich *(Apollonius: gegen Nacht; Diogenes: um Mittag)*, schlief dann in einer Höhle ein und verbrachte nun 57 Jahre im Schlafe. Als er wieder erwachte, glaubte er nur kurze Zeit geschlafen zu haben und war nun sehr darüber erstaunt, dass sich alles um ihn herum so vollständig verändert hatte. Nichtsdestoweniger machte er sich wieder auf den Weg, um sein Schaf zu suchen. Da er jedoch dasselbe nicht mehr fand, kehrte er wieder in die Stadt zurück, wo man ihn erstaunt

fragte, wer er denn wäre. Erst sein jüngerer Bruder, der unterdessen allerdings ein Greis geworden war, erkannte ihn schliesslich wieder *(Theopomp bei Apollonios, Historiae Mirabiles c. 1; Plinius, Nat. Hist. VII, 48 (154), 52 (175); Diogenes Laertius I, 109 ss.; Maximus Tyrens., Dissertat. XVI, 1; XXXVIII, 3. Nach Pausanias I, 14 schläft Epimenides nur 40 Jahre).* — Apollonios scheint jedoch seinen Bericht zunächst nach Bolos von Mendes zu geben, der seinerseits auf Theopomp zurückgeht; alle diese haben auch 150 Lebensjahre für Epimenides, während Diogenes 299 hat. Weiter gibt letzterer, wie Plinius *(Nat. Hist. VII, 52)*, den merkwürdigen Zusatz, dass Epimenides innerhalb derselben Zahl (57) der Tage ein Greis wurde, als er Jahre geschlafen hatte. Diogenes hat also wohl die ganze Sage zunächst von einem anderen mittelbaren Gewährsmann; es mag dies Hermippus oder Demetrios von Magnesia gewesen sein *(cfr. Phlegon von Tralles, περὶ μακροβίων: E. lebte 157 Jahre: ob die Zahl 57 = 3 × 19 ist, lässt sich bezweifeln; cfr. Demoulin 16 ss.)*.

Was Diogenes über Epimenides sonst noch (I, 112) sagt, mag dessen „Schlaflegende“ am besten erklären: Er soll längere Zeit in Zurückgezogenheit gelebt haben, damit beschäftigt, Heilkräuter zu sammeln. Vielleicht ist dadurch dessen Prophetentum und Wahrsagekunst angedeutet, wodurch er später zum Sühnepriester werden sollte. Nachträglich hat sich dann wohl flugs die Schlafepisode hinzugesellt, offenbar nach einer schon vorhandenen, unkontrollierbaren anderweitigen Sage, die einfach auf Epimenides übertragen wurde; es war ja auch so vielen anderen im Schlafe an den Traumorakeln die Zukunft enthüllt worden. War nun aber einmal das Schlafmotiv als volkstümliche Erklärung der Prophetengabe jenes Sehers da, so brauchte es nur mehr eine Höhle; und an solchen Höhlen, in denen Götter oder auch nur Heroen deren Lieblinge in ihre Geheimnisse einweihten, war ja Griechenland reich genug. So kam es wohl auch, dass Maximus von Tyrus *(Dissert. XVI, 1; cfr. XXXVIII, 3)* diesen Epimenides in der diktaeischen Höhle, wie einst den Minos in der Höhle des Ida, entschlafen oder im Umgange mit Zeus wohnen lässt, ja dass er jenen Schlaf sogar

direkt als Erdichtung durch Epimenides selbst ausgeben konnte, wodurch dieser letztere seine Sendung und sein Sühne- und Prophetenamt beweisen wollte (Demoulin 83 s.).

Wir haben es also hier offenbar mit einer sehr alten Sage zu tun, die allerdings erst nachträglich mit jenem „Propheten" verbunden wurde, um dadurch sein Amt als Sühnepriester von Athen (ca. 596—593) irgendwie zu bekräftigen. Freilich ist dieser Sühnepriester wohl kaum ein anderer als ein aus Kreta (Knossos?) kommender (ca. 500) Seher, der sich den Namen des attischen Heros „Epimenides-Buzyges" beilegte *(Pauly-Wiss. III, 1095 s.; VI, 173)*.

Diels *(Sitzber. 401; Parmenides 14 ss.; cfr. Demoulin 98 ss.; Psyche II, 96 s.)* bringt, und zwar wohl nicht mit Unrecht, die Bildung dieser Legende mit den verschiedenen apocryphen Abhandlungen in Verbindung, die sich an den Namen des Epimenides knüpfen. So wird in den sehr verdächtigen *Katharmen* von deren Fälscher Lobon aus Athen, der direkt unter dem Namen des kretischen Sehers schreibt, ausführlich erzählt, wie er (Epimenides) mehrere Jahre in der dem Zeus geweihten Höhle geschlafen, wie seine Seele sich dann zum Himmel erhoben und wie er dort die in diesem Werke niedergelegten Weisungen erhalten haben soll. Der Bericht dieser Himmelsreise, die übrigens viele Ähnlichkeit mit jener des Parmenides hat, der von geflügelten Pferden in den Tempel der Wahrheit und Gerechtigkeit emporgetragen wurde, bildete wohl den Hauptinhalt jenes Werkes. Diese Dichtung mag aber dann buchstäblich genommen und durch die Phantasie des Volkes nachträglich mit all den Einzelnheiten aus Theopomp ausgestattet worden sein, und zwar umsomehr als Epimenides in echt orphischer Weise auch viele Totenerweckungen vorgegeben haben soll *(Diogenes I, 114)*.

Dieselbe Schlaf-Legende wird uns in ähnlicher Gestalt nochmals in der jüdischen Literatur (Chônî-Legende) begegnen und in Verbindung mit der dortigen Darstellung zeigen, wie weit solche Legenden schon in frühester Zeit verbreitet waren. —

Eine Verwandtschaft der Siebenschläferlegende mit diesen Mythen lässt sich nun gewiss nicht in Abrede stellen, wenn auch wohl kaum ohne weiteres gesagt werden kann, dass sie sich

daraus entwickelt habe oder dass sie nur deren Umbildung darstellen würde. Aus dem Gesagten geht ziemlich deutlich hervor, dass das Motiv des Wiedererwachens aus einem langen Schlaf hinlänglich verbreitet war, so dass es nur eines kühnen Legendendichters bedurfte, um auf solcher Grundlage aufzubauen und um an solche Volksvorstellungen eine neue christliche Legende anzulehnen. Seinen Lesern mag dann eine solche Legende zwar als höchst wunderbar, aber trotzdem doch keineswegs als unglaubwürdig erschienen haben, weil ja ähnliche Ereignisse nicht mehr als völlig neu gelten konnten. —

Koch's an sich ja recht geistreichen Versuche, die Siebenschläferlegende auf dem Kabirenkulte aufzubauen, müssen übrigens abgelehnt werden, da diese Erklärung gar nicht notwendig ist und ausserdem auch zu gekünstelt erscheint. Die Sieben- oder Neunzahl findet als heilige Zahl auch sonst die befriedigendste Erklärung, so dass die Kabiren auch schon deswegen als nicht notwendig ausscheiden müssen. Eine solche Erklärung findet sich vor allem in dem Umstande, dass „Sieben Martyrer" auch sonst sehr häufig in den christlichen Legenden zusammengestellt sind, sei es, dass man nun hier an die Sieben Macchabäischen Brüder oder an die Sieben Brüder, die Söhne der hl. Felicitas oder der hl. Symphorosa denkt, deren Legenden ja genügend bekannt waren und gewiss auch nicht ohne Einfluss auf eine derartige Verwechslung geblieben sind. —

Dass nun aber die Siebenschläferlegende gerade im späteren Mittelalter eine so wunderbare Verbreitung gefunden hat, erklärt sich zur Genüge aus der Verbreitung des Schlafmotives in den späteren Zeiten.

II. Das Motiv vom langen Schlaf in den Nationalliteraturen.

Es wäre ein Wunder zu nennen, wenn das echt psychologische, an sich ungemein anmutige und aller möglichen Variationen fähige Schlafmotiv nach jenen Ansätzen in der antiken Literatur sofort auch wieder verschwunden wäre.

1. Bergentrückte Helden.[1])

War schon in den frühesten Zeiten der Glaube verbreitet,

[1]) Rhode, Psyche I, 123 ss.; Rhein. Mus. XXXIII, 209, Kl. Schr. I, 167;

dass Alexander M., Nero etc. wiederkehren würden und dass Kronos auf einer Insel westlich von Britanien schlafend liege *(Plutarch, de def. orac. 18, de fac. in o. l. 26)*, so machten sich derartige Anschauungen auch in den späteren und sogar noch in den neuesten Zeiten speziell bei den Lieblingen des Volkes geltend, besonders wenn deren Leben oder mindestens deren Sterben ein tragisches Motiv in sich enthält. Dazu kommt dann allerdings meistens das weitere Motiv der Hoffnung auf Befreiung und Errettung aus drückendem Tyrannenjoch. Wie von selbst verbindet sich schliesslich damit auch noch das andere Motiv, dass Leute in die Höhlen jener schlafenden Helden kommen und dort einige Zeit verweilen, ohne sich des unterdessen verstrichenen Zeitabschnittes selbst bei wachendem Zustande bewusst zu sein.

In Deutschland haust im Kyffhäuser (oder in einer Felshöhle bei Kaiserslautern, oder zu Trifels bei Anweiler) Kaiser Friedrich I. Rotbart in tiefem Schlafe an dem bartumwundenen Tisch, bis Odin's Raben nicht mehr um den Berg fliegen werden *(ursprünglich war es Friedrich II.; cfr. G. Voigt in Sybel's Hist. Zschr. 26, 1871, 131—187; cfr. Otmar, Volkssagen, Brem. 1800, 134 ss.; Büsching, Volkssagen 319 ss., 455 ss.; Witschel, Sagen aus Thüringen 256 ss.; E. Koch, Die Sage vom Kaiser Friedrich; Bechstein, Thüring. Sagen IV, 29 ss.)*. — Manches Brautpaar hat bei ihm sich Hochzeitsgerät und Geld geholt, freilich dann draussen entdeckt, dass unterdessen 200 Jahre verstrichen; manch ein Hirte hat, auf der Suche nach einem verirrten Tier, drinnen ohne es zu ahnen 20 Jahre und mehr mit des schlafenden Kaisers Tross gezecht. Ähnlich vertrinkt ein schwedischer Bauer 40 Jahre mit Rittern in der Höhle und vergisst, dass er eigentlich sein Ross

XXXV, 159 ss., Kl. Schr. II, 199 ss.; Koch 28 ss.; Baring-Gould 104 ss.; Bernoulli 160 ss.; Demoulin 95 ss; Gruppe 778; — Grimm, Deutsche Mythologie 1854[3], cp. XXXII: Entrückung; Grimm, Deutsche Sagen I, Nr. 23; — Simrock, Deutsche Mythologie 114[3]; — Massmann, Kaiserchronik; — Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen und Märchen Nr. 105—133; — Dunlop-Liebrecht, Prosadichtungen, Nr. 167; — Stöber, Sagen des Elsasses; — Hertz, Deutsche Sage im Elsass, bes. 273—276; — Büsching, Volkssagen; — Witschel, Sagen aus Thüringen; — Bechstein, Thüringische Sagen; ders., Mythe, Sage, Mär u. Fabel; — Gaster, Beiträge 114 ss,

gesucht *(Hertz, Deutsche Sage im Elsass 271)*. Karl der Grosse, nach anderen auch Karl V., sitzt im Odenberg oder im Untersberg bei Salzburg, Heinrich der Vogelsteller im Sudemerberg bei Goslar *(Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen 185)*; Siegfried, Arminius und Ariovist schlafen im Bergschloss zu Geroldseck, Wedekind in der Babilonie bei Mehnen an der Weser. Im Guckenberg bei Fränkisch-Gemünden ist vor Zeiten ein Kaiser mit seinem ganzen Heer versunken und wird dort unten von einem Bäckerjungen täglich mit frischen Wecken versorgt. Eine ähnliche Sage findet sich auch in Kaiser Karl's Berg zwischen Fürth und Nürnberg *(Mone's Anzeiger 4, 409; 5, 174)*.

In einer Felskluft (Rütli) am Vierwaldstättersee schlafen die drei Stifter des Schweizerbundes. In einem Gewölbe bei Kronburg sitzt Holger Danske. Nach einer schwedischen Sage finden Schiffer auf einer einsamen Insel einen dorthin entrückten blinden Riesen. Die Norwegen erwarten ihren Olaf Tryggvason, die Briten ihren entschwundenen Artus, der, wie einst Tannhäuser im Hörselberg bei Frau Holda (später: Venus), mit Felicia, der Tochter der Sibylle, und der Göttin Juno in einem Berge haust. Gralents fortwährendes Leben wird am Schlusse des *lais de Gralent* versichert. Ogier (Otger, Otacher) soll im Ardennerwalde umgehen, bis er wiederkommt. In den Eildon Hills in Schottland schläft Thomas Erceldoune. Zu Brian schläft ein Irländer, bis *a Fenian Insurrection* ihn rufen wird. Jakob IV. wird seit der Schlacht bei Flodden erwartet. In Palermo harrt ein Franzose, das Opfer der Sizilianischen Vesper, auf den Tag der Rache.

In Mähren sieht man der Wiederkehr des verlorenen Fürstenkindes Jecminek entgegen, in Böhmen jener St. Wenzels und der Schläfer im Berge Blanik. So warten auch sonst die Slaven auf die Rückkehr ihres Svatopluk; und ein gleiches erhoffen auch die Serben von ihrem Helden Krajelvić Marko, der in einer Höhle der Sumadia auf die Befreiung des Landes harrt.

Als Konstantinopel in die Hände der Türken fiel, las ein Priester in der Hagia Sophia gerade die hl. Messe. Um das Allerheiligste vor Profanierung zu schützen, öffnet sich auf sein

Gebet hin die Mauer, in welcher er nun, vor dem hl. Sakramente auf den Knien, auf die Vertreibung der Türken wartet.

In Portugal schläft Sebastian irgendwo, nachdem er durch einen Einfall in Marocco sein eigenes Land ruiniert hatte. Boabdil el Chico, der letzte arabische König von Granada, schläft in der Nähe der Alhambra. Auch Napoleon wird von dem Volk noch immer erwartet. Wer kennt nicht ähnliche Sagen von Max II. und Ludwig II.?

In Ephesus schläft Johannes Evangelista in seinem Grabe, bis bessere Zeiten kommen, während die über ihn liegende Erde zum Zeichen von seinem Weiterleben sich dauernd bewegt. Nach einer mittelalterlichen Legende (Robert de Boron) verbringt Joseph von Arimathaea beim Anblicke des hl. Gral 40 Jahre im Kerker, ohne die Zeit zu beachten (cfr. *Hirzel, Berichte d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1885, 50₂).*

Auch in den arabischen Ländern sind da und dort ähnliche Sagen von solchen „Entschwundenen" zu finden, die in Höhlen weiterleben, von der muhammedanischen Welt als Retter erwartet *(A. v. Kremer, Kulturgesch. Streifzüge a. d. G. d. Islam 50; ders., Geschichte d. herrsch. Ideen d. Islam 375 ss.).* Ja sogar in Mexiko kehrt dasselbe Motiv wieder *(Müller, Gesch. d. amerik. Urreligion 582).*

2. Sagen vom langen Schlafe.

Mit allen diesen Motiven sind die weiteren Sagen enge verwandt, nach welchen irgend ein Mann im Schlafe oder bei Schmausereien etc. in einer Höhle, in die er sich verirrt, unbewusst längere oder kürzere Zeitabschnitte verlebt. Hieher gehören alle die verschiedenen Sagen von Zwergen, weissen Jungfrauen, Schätzen, Wunderblumen etc. *(Grimm, D. M. cp. XXXII).*

Ein chinesisches Drama (XIV. Jh.) und der Roman Yu-Kiao-Li berichten, dass zwei Jünglinge auf der Suche nach Heilkräutern von einem Pfirsichbaum assen. Da erscheinen ihnen zwei himmlische Frauen, mit denen sie sich auch vermählen. In ihr Dorf zurückgekehrt finden sie, dass unterdessen 100 Jahre (bezw. 7 Generationen) verstrichen waren.

Die Fichten, die einer von ihnen ehedem gepflanzt, waren zu hohen Bäumen geworden, und an ihrer Stelle gebietet in ihrem Hause ihr Enkel, der sie nicht wiedererkennt, so dass sie heimatlos von dannen ziehen müssen (Koch 39). — Nach den indischen Purana befragt der König *Raivata* den Brahma über die Vermählung seiner Tochter. Nachdem er einem himmlischen Liede gelauscht, muss er von Brahma vernehmen, dass unterdessen 20 Menschenalter verflossen wären (Koch 37). — Der Scheich Schahabeddin erlebt in einem Augenblicke Abenteuer langer Jahre *(Cab. des Fées XVI. 22 ss.; 1001 Nacht Nr. 228;* cfr. *Keller, Li rom. des Sept Sages, Tübingen 1836, p. CLVI s.).* Nach den *Annals of Ireland (Baring-Gould 109)* kommt i. J. 1403 ein Finne, Fethmingr, der in Halogaland im Norden von Norwegen wohnte, in eine Höhle, schläft dort ein und verbringt 3 Jahre, Schwert und Bogen an seiner Seite, ohne dass er von einem Vogel oder Tier belästigt wird. — Washington Irving erzählt in seinem *Sketchbook,* dass Rip van Winkle, der Ruhe vor seinem bösen Weibe suchte, in den Catskillbergen am Hudson 20 Jahre mit den Dämonen zecht und dort einschläft, bei seiner Rückkehr in die Heimat jedoch alles verändert vorfindet. — Ludwig von Arnim berichtet in seiner Novelle „Kirchenordnung" von einem Pfarrer, der während einer Sonnenfinsternis verschwindet und sich erst nach vielen Jahren wieder findet *(W. Menzel, Deutsche Dichter III, 344).* In Wettenburg am Main flüchtet sich ein Schäfer vor dem Regen in eine Höhle und verschläft dort 49 Jahre *(Mone's Anz. VII, 54);* ähnlich zwei andere verregnete Bauern bei Trier, die 100 Jahre verschlafen *(Wolf, Zschr. f. d. Mythol. 194).* Ein Totengräber zechte mit einem von ihm geladenen Toten 600 Jahre lang. Ein Mädchen verweilt essend und trinkend 300 Jahre bei Zwergen. Eine Frau bringt 100 Jahre bei Hans Heiling zu. Im thüringischen Singerberg wird ein Kornfuhrmann 100 Jahre von einem eisgrauen Männchen bewirtet und beherbergt. In anderen Fällen singen und tanzen leichtsinnige Leute mit Elfen und Zwergen und verschwinden dabei auf lange Zeit.

Hieher gehört auch die Brunhildesage sowie alle daraus hervorgegangenen Sagen, die in irgend einer Form das Dornröschenmotiv enthalten.

Ja bis in die neuesten Zeiten herein verirren sich solche Geschichten: Ein junger Mensch wird von einem abgewiesenem Bettler in eine Schlucht geworfen und schläft dort vom 16. Okt. 1752 bis 17. Okt. 1832, also 80 Jahre, und kann hernach nur von einem 90jährigen Greis wiedererkannt werden. Als er jenen Bettler am Fenster vorbeigehen sieht, wird er unter schrecklichen Krämpfen plötzlich ein Greis und stirbt *(Marcellin la Garde, Le Val de l'Amblève, Brux. 1863², 379—400: Roulard le Toucheur).*

3. Das Motiv „vom verschwundenen Bräutigam".

Die interessanteste Ausbildung dieses Motivs weisen die Sagen vom „verschwundenen Bräutigam" auf, die wohl alle auf die Alexiuslegende als ihrem Urtypus zurückgehen. Als älteste Form wurde bisher (Koch 40) jene des Abtes Engelhard von Langheim bei Kulmbach betrachtet (XIII. Jh.; cfr. *Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II⁶, 374, 404, 520;* ed. *Schwarzer, Zschr. f. d. Phil. XIII, 338 ss.)*:

Ein Herzog erbittet in einer Kirche Gottes Segen für seine bevorstehende Hochzeit. Auf dem Heimwege lädt er nun einen Greis zu seinem Feste ein, der auch erscheint, jedoch beim Abschied den Herzog bittet, den Besuch bei ihm baldigst zu erwidern. Die Einladung wird auch angenommen, für nur drei Stunden im Lande der Seligen, wo er die Herrlichkeit des Paradieses schaut. Als aber der Herzog — nach 300 Jahren — an der Pforte seines Schlosses Einlass begehrt, muss er entdecken, dass dasselbe von seinen trostlosen Eltern in ein Kloster umgewandelt worden war, dessen Abt ihn nun zum Mahle erbittet. Kaum hat der Herzog nach so langer Zeit wieder irdische Speise berührt, als er plötzlich zum Greise wird und tot hinsinkt. —

Ähnlich wird diese Sage unter dem Titel *„Der Wälsche Herzog im Paradiese"* auch von Vulpius berichtet *(Curiositäten I, 1811, 179–189; besser* in *Köhler, Zschr. f. d. Phil. XIV, 96 ss.; cfr. Mussafia, Über die Quelle des afrz. Dolopathos, Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. Wien, phil. hist. Klasse XLVIII, 1864, 14—16):* Hier stirbt der Vater des Herzogs vor der Hochzeit; letzterem

erscheint, als er um die Bewahrung der Jungfräulichkeit betet, ein Greis *Othcos*, welcher den Jüngling zu einem Besuche bei sich einlädt und ihm dabei das Paradies zeigt. — Nach Korners niederdeutschen *Chronica novella* (um 1425) ist der Held der Erzählung ein Graf *Loringus* von *Benemontis*, dem dies Abenteuer i. J. 834 passiert und der 346 Jahre (also bis 1180) schläft.

In anderer Gestalt erscheint dasselbe Motiv *in den Predigten* des Maurice von Sully (ca. 1190), die Paul Meyer ediert hat (*Romania V, 473—485, nach 14 Hs. und einem alten Druck; cfr. Rom. 23, 186—190; 506 s.; 28, 250—252; 264 s.; 267 s. cfr. P. Meyer, Contes moralisés de N. Bozon saec. XIII/IV, 1889, 267: Diese Erzählung stammt aus der Abtei Afflighem in Brabant).* Maurice de Sully hat sie wohl zum erstenmal zu einem frz. Sermon umgearbeitet. Ihm folgte Odo of Cheriton († 1247; *nach Hervieux, Fabulistes latins IV, 1896, 295; eine englische metrische Version ed. Horstmann in Herrig's Archiv 57, 1877 = Vernon Ms.; andere Copien: Harleian 4196, fol. 95ᵛ; Harl. 2391, fol. 189ᵛ: Tib. E. VII. fol. 190ᵛ; cfr. Horstmann, Altengl. Legenden, Neue Folge XXVI, LIV*). — Einen neuen lateinischen Text hat J. A. Herbert herausgegeben (*The Monk and the Bird, in: Romania 38, 1909, 429 s., ex Cod. Brit. Mus. Egerton 1117, fol. 186ᵛ: cfr. L. D. Ward, Cat. of Romances II, 464 s.: 666—669; III, 471—476*). Der Mönch ist hier 120 Jahre abwesend, während er über die Stelle bei Petrus (*2. Petr. 3, 8*) nachsinnt. Das Lied des Vögleins lautet hier:

Bien face li home qui (quant il?) est vix
Quar grant est li joyos de Paradis.

Nach Maurice lautet das Liedlein: *Misericordias Domini in aeternum cantabo.*

Diese Sage wird auch den deutschen Gestaltungen als Vorlage gedient haben, deren älteste, fragmentarische, dem XIII. Jh. zugeschrieben wird (*Wackernagel, Lit. Gesch. 214² Anm. 114*). Die jüngere steht in Hagen's Gesamtabenteuern unter dem Titel „*Felix im Paradiese*“ (*III, 613 ss. und Einleitg. CXXVII. Stuttgart 1850: Gering, Islendzk Aeventyri, Halle a/S. 1882/84, III, 120—122; cfr. Hertz 115 ss, 263 ss.: lat., niederländ., niederrhein. Texte aus dem XIII. Jh.; Menzel, Deutsche Dichtung I, Stuttg. 1858, 307; ein altd. Gedicht in einer Gothaer Hs. Grimm,*

Altd. Wälder II, 70, Coloczaer Codex nr. 10; Pauli Schimpf und Ernst 1595 nr. 536). — Dieselbe Legende wird in Montanus *(Vorzeit v. Cleve II. 257)* vom Mönch Erphov. Siegburg erzählt (cfr. *Wolf, Niederl. Sagen nr. 148: von einem Mönch von Afflighem; Caesarius Heisterbach, Dialogi mirabiles; C. W. Müller von Königswinter, Der Mönch von Heisterbach; Stöber, Sagen des Elsasses 23; Gartenlaube 1881 nr. 14; Gaster, Beiträge 415):*

Der Cisterziensermönch Felix wandelt, über die Civitas Dei (cfr. St. Augustin) oder über den Psalmvers *Quoniam mille anni ante oculos tuos, tanquam dies hesterna quae praeteriit* (Ps. 89, 4; *cfr.* Petr. 3, 8: *unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus)* betrachtend im Klostergarten auf und ab; dem Lied eines Vögleins lauschend folgt er demselben immer weiter und weiter, bis er plötzlich das Glöcklein hört, das ihn zum Chore ruft. Er tritt ein und findet einen anderen an seinem Platze. Und keiner erkennt ihn wieder; nur ein alter Mönch erinnert sich noch daran, dass vor langer Zeit ein zweifelnder Bruder plötzlich verschwunden, wie es jetzt noch im Totenbuche zu lesen; die Mönche erkennen auf dies hin in dem neuen Ankömmling jenen Novizen. Hundert (nach anderen sogar 300) Jahre waren seitdem verstrichen *(cfr. die reizende Umdichtung nach Hagen von Longfellow, Golden Legend II, A Farm in the Odenwald).* —

Unter einem anderen Gesichtspunkte, unter dem der *Visionen über das Irdische Paradies* behandelt die beiden Legenden vom Herzog und vom Mönche Arturo Graf *(Miti, Leggende e Superstizioni del Medio-Evo, Torino 1892, I, 88 ss. und Noten),* der auch sonst noch interessantes Material hiefür beibringt:

Drei Mönche eines Klosters am Gihon wuschen sich einst in jenem Fluss und sahen dabei einen wundersamen Ast heranschwimmen. Als sie sich denselben näher betrachteten, entsteht in ihrem Herzen ein sehnsüchtiges Verlangen, jenes Land, das solche Bäume und Früchte sprossen lässt, zu sehen; und sie suchen es nun, das Kloser verlassend, tatsächlich auf und gelangen dabei in das „Irdische Paradies", wo sie mit Enoch und Elias süsse Zwiesprach pflegen. Unterdessen verfliessen 300 (andere: 700) Jahre, während sie nur 3 (bezw. 7) Tage abwesend gewesen zu sein vermeinen. Durch alte Chroniken,

die ihre Geschichte enthielten, konnten die neuen Mönche sie wieder erkennen. Nach 40 Tagen lösen sich die drei Mönche plötzlich in Asche auf (*Miscellanea di opuscoli inediti o rari dei secoli XIV e XV, Torino 1861, 165—178: Leggende del secolo XIV, Firenze 1863, I, 489 ss.; Zambrini, Le opere volgari a stampa dei secoli XIII e XIV, Bologna 1884[4], 574; andere ital. Mss. in: Farsetti. Biblioteca manoscritta, Venezia 1771—1780, I, 292; II, 83, 92; cfr. Cod. 7762 Bibl. Nation. Paris und Cod. CCCXLIII Biblioteca dell'Acad. dei Lincei fondo Rossi*).

Diese Legende schliesst sich offenbar an eine andere an, nämlich an die Legende von den drei Mönchen Theophilus, Sergius und Hyginus, welche das Paradies aufsuchten (*Rosweyde, Vitae Patrum, Antwerpen 1615, 224—231; Vita S. Macharii Romani, qui inventus est juxta Paradisum; cfr. AA. SS. Oct. X, 566—571; P. L. LXXIII, 415—426; Surius X, 1618, 362—366*). Diese letztere Legende ist indes wohl nichts anderes als eine christianisierte Darstellung des *Iter Alexandri M. ad Paradisum*.

Auch noch andere derartige Legenden mit dem Besuche des Paradieses sind bei Graf erwähnt: Ein Tartarenfürst weilte drei Monate im Paradiese (in: *Du Cange = Ch. du Fresne, Histoire de Saint-Louis, par Jean de Joinville, Paris 1668, cap. 94, pg. 320*). Oisin, der Held einer keltischen Legende, verbringt in der Gesellschaft eines reizenden Kindes 300 Jahre. Auf ähnliche Weise verbringt ein Jüngling ein Jahr (nach anderen 100 Jahre) im Paradiese (*Comparetti, Novelline popolari italiano, Torino 1875, pg. 212 ss.: L'Isola della Felicità*). Ein Schmied beschlägt das Pferd eines Geisterkönigs und kehrt nach 10 Jahren zurück, um seine Frau leider am Arme eines neuen Gatten zu sehen (*Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne, Paris 1881, 78 ss., 216 ss.; cfr. Zapf, Der Sagenkreis des Fichtelgebirges, Hof s. a. 6 s.; cfr. Victor Hugo: Le Beau Pécopin; Wesselofsky, Il Paradiso degli Alberti II, 188—217: D'Ancona, Le Fonti del Novellino, in: Studj di critica e storia letteraria, Bologna 1880, 309 ss.*).

Auch über den Wälschen Herzog bringt Graf (pg. 90 s.) einiges, legt aber diese Legende einem Bischof Eberhard von Bamberg († 1041 oder 1172) bei, der diese Geschichte von

dem Cluniacenserabt eines Klosters in den italischen Alpen gehört haben will. Dieselbe Legende findet sich auch in *Cod. germ. 718 (saec. XV) Monacensis (fol. 77—85ᵛ): Eyn hobische historie von dem paradise in welschem Landen gescheen.* —

Auch noch ein anderes Gedicht gehört hieher: „Die Braut Christi zu Grosswardein in Ungarn" *(Büsching, Volkssagen, Märchen und Legenden 163 u. Anm. 31, pg. 438 s.):* Eine Jungfrau soll auf den Wunsch ihrer Eltern mit einem Kavalier den Bund des Lebens eingehen. Am Hochzeitsmorgen bittet sie am Holzkreuz im Garten Christus um Errettung. Dieser geleitet sie nun als holder Jüngling in den Garten seines Vaters und führt sie nach 120 Jahren wieder zurück. Als sie wieder irdische Speise genossen, entschlummert sie ruhig und sanft (cfr. *„Die Eile der Zeit in Gott"* in *Des Knaben Wunderhorn).* —

Eine sehr interessante, moderne Weiterbildung der noch unten zu behandelnden Legende von Chônî findet sich in Letteris reizendem Gedicht *„Der verschwundene Bräutigam"*, der diesem Stoff eine ganz eigenartige Einkleidung gegeben hat *(M. Letteris, Sagen aus dem Orient, Karlsruhe 1847, 19 bis 34; Anmerkungen dazu pg. 130 s.).* Dieses Gedicht selbst diente dann hinwiederum als Vorlage für eine freie Behandlung in Prosa durch Joachim Rosenauer (in: *Wolf Pascheles, Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen etc., Prag 1853², I, 145—157. Cfr. Abr. M. Tendlau, Das Buch der Sagen und Legenden Jüdischer Vorzeit, Stuttgart 1842, 51—53: „Die beiden Freunde"; dieses Gedicht handelt aber nur von den beiden Freunden, die sich, wenn auch vergebens, das Versprechen gegeben, dass der erste, der stirbt, dem andern die Geheimnisse der Ewigkeit enthüllen sollte).* Man ist fast in Verlegenheit, ob man dem Gedichte oder dessen Umarbeitung den Vorzug geben soll; denn so sehr hat Rosenauer, auch in allen seinen übrigen Erzählungen ein Meister der Prosa, es verstanden, über diesen Stoff orientalischen Farbenreiz und Märchenzauber zu hauchen, um wahrer Herzensfreundschaft einen begeisterten Hymnus zu singen. Ein Auszug dieser Erzählung wird davon überzeugen und zugleich dartun, wie der Chônî-Stoff behandelt ist. Auch aus dem Gedicht sind ein paar Zeilen aufgenommen.

Wohl nie weilten — seit der Heldenzeit des David und Jonathan — auf Kanaans heiligem Boden edlere Jünglinge als Amnon und Elifass. Schon in der Kindheit unschuldsvollen Tagen hatten sie mit der innigsten Liebe und Freundschaft einander sich zugesellt; sogleich beim ersten Begegnen durchglühte die Flamme der reinsten Zuneigung ihre nur Liebe atmenden Seelen, so dass es schien, als ob dieses gegenseitige erste Sehen nur ein unverhofftes Wiedersehen nach langer schmerzlichen Trennung wäre, oder als ob bereits in seligeren Gefilden das Band zärtlicher Freundschaft sie umschlungen hätte und in diesem Augenblicke nur die Erneuerung jenes heiligen und nie entweihten Bundes von ihnen gefeiert würde. — Konnte es auch anders sein? — Waren sie doch für einander geschaffen! Verschwisterte doch so seltener, harmonischer Einklang ihre gleich sanften und edlen Gemüter, dass es schien, als ob jedem von ihnen nur die Hälfte einer und derselben Seele zu Teil geworden wäre oder als ob das Sein und das Bestehen des einen göttlichen Geistes nur durch das Sein und das Bestehen des anderen bedingt würde! —

Der Lenz war wiedergekehrt. Amnon und Elifass wandelten ins Freie. Es war bereits Abend geworden und die blasse Scheibe des Mondes tauchte eben im Westen auf. — „Wie schön ist's doch hier!" sprach Amnon für sich hin. — „Jawohl, schön ist's hier", wiederholte Elifass mit einem Lächeln, das den Engeln abgelauscht schien; „aber wir weilen nur in einer Welt des Staubes und der Verwesung!" — „Ach, nicht lange währet diese Herrlichkeit", träumte Amnon weiter; „kaum nachdem des Sommers Gluten die Früchte gereift und die Halme versengt, toben die Stürme des Herbstes über die Fluren und fegen sie rein, damit Platz gemacht werde dem Schnee des Winters! — Vergänglich!" — „Vergänglich! — Auch unsere Freundschaft? — Nach dem Tode?" — „Nach dem Tode soll dort in jenen Gefilden erst der Sommer unserer Freundschaft beginnen, wenn hienieden der Frühling verblüht ist. Ist ja doch unsere Freundschaft die Wonne des Geistes; also ist auch unsere Freundschaft unvergänglich wie unser Geist!" —

Elifassens Geist, nach der Gemeinschaft mit den Seligen des Paradieses strebend, suchte sich indes bald von der irdischen Hülle loszuringen. Je mehr er sich auf seinem Siechbette mit dem Todesgedanken zu befreunden schien, desto fürchterlicher tobte Amnon gegen die Trennung. „Nicht leben mag ich ohne dich!" — „Gedenk, o Freund, jenes heiligen Momentes, da wir ewige Treue — selbst über das Grab hinaus — uns versprochen! — Lieben will ich dich, selbst wenn dies Herz

aus Staub schon die Beute der Würmer geworden! — Noch mehr! Ich will alle die Geheimnisse von Tod und Ewigkeit einstens dir offenbaren! — Sieh, schon verglimmt das Abendrot — das Abendrot sei unsere Losung! — Nach einem Abendrot will ich dereinst dir alles enthüllen!" Noch ehe ein letzter Kuss dies Versprechen besiegelt, war die reine Seele entflohen. —

Hochzeit wurde gefeiert — die Hochzeit eines der edelsten Jünglinge der Stadt mit der lieblichen Tocher eines vornehmen Mannes. Doch Tränen des bittersten Grames entperlten den Augen der Braut und brannten heiss auf einer Wange, auf welcher der Schmerz alle Rosen der Jugend in die bleichen Lilien der Unschuld verwandelt. — Der Bräutigam — Amnon ist es — war um die Zeit der Abenddämmerung plötzlich verschwunden. —

Es ist bekannt, dass nirgends die höchste Lust und Freude so gerne mit dem höchsten Grad des Trübsinnes sich paart als bei edlen jugendlichen Gemütern. —

„Ob er mein wohl noch gedenken mag, der treue, verklärte Freund in den seligen Sphären? — Wäre er wohl noch gewillt, sein Versprechen zu lösen, das er scheidend mir gegeben?" —

Der Jüngling war in einem kleinen düsterstillen Tal angelangt, das sanfte Hügel rings umsäumten. Allenthalben Cypressen und Trauerweiden! Im Westen erstarb milde das Abendrot. Amnon liegt über einem Grabeshügel, drinnen alles, was irdisch an seinem Freunde, von gierigen Würmern zerfressen wurde. Darüber schwebt ein Bild daher, gerufen von des Jünglings heissem Flehen. — „Enthüllen soll ich dir jene Geheimnisse, die ein irdischer Sinn nicht zu verfassen vermag, deren Kenntnis dem Sterblichen nie frommen kann? — Lass ab! Nur dunkel ahnen darf die Seele während ihres irdischen Wallens jenes Erhabene und Göttliche, das nur dem geläuterten Geiste verständlich! — Die Knospe ew'ger Wahrheit nur schmück' die Menschenbrust — Der vollen Blume werde sie dort erst sich bewusst! — Im Leichtsinn nur gab ich damals dir jenes Wort, der Folgen unbewusst!" — „Lass mich schauen, welche Hoffnung für den Staubgebornen in geheimnisvoller Ferne schlummert, mache mich heimisch mit jenen Gefilden, zu denen die Gruft uns die Pforten erschliesst!" — „Ach, welch unendlichen Jammer bereitest du mir und dir? Nur warnen durft' ich dich, aber dir versagen nicht!" — Und schon überkam Amnon das dunkle Gefühl, als ob er Adlersfittige statt Arme hätte und als ob er von sausendem Sturme getragen mit dem Schatten seines Freundes durch die Luft entschwebte. — Jetzt hatte er des Edens luftige Pforte erreicht, daraus quoll der Sphären Andacht,

der Engel Trost hervor. Ungehemmt durchspähte nun sein Geist die heilige Welt der Seligen. —

Über dem Grabe des Jugendfreundes liegt der Jüngling. — War es ein Traum? — Noch immer flutete des Mondes Silber über den Gräberreihen. — „Zurück nun zur Braut!“ —

Das Tor war erreicht. Sonderbar, alles verändert! — Ein Monument des Todes scheint ihm das Vaterhaus. — Am nächsten Morgen steht Amnon vor dem Tempel, des schaurigen Rätsels Lösung sehnlichst erwartend. Gestern war er auch hier — mit seiner Braut, seinem Liebesbund ein Denkmal setzend, indem er der Sitte folgend den Keim einer Palme in den Boden gesenkt. Doch heute prangt im Strahl der Morgensonne dafür ein alter schattiger Baum, dessen herrlich entfaltete Krone mit reifer Frucht beschwert. — „Ist's ein wüster Traum?“ — Also sprechend betrat er wankend die Halle. „Sag mir an, o Rabbi, wo finde ich meine Braut, die gestern erst hier mir angetraut?“ — „Wer bist du, o Jüngling?“ — „Ach, höret, ihr Brüder, nur für eine Stunde hab' die Heimat ich verlassen, hab' eine Seligkeit empfunden, von keiner Menschenbrust gekannt. Und wiedergekehrt, finde ich alles schrecklich anders — eine neue Schöpfung, kein Bild von gestern mehr!“ — Da wankt, auf seinen Stab gestützt, ein ehrwürdiger Greis in die Halle, mit bebender Stimme den Jüngling fragend: „Bist du nicht Amnon — des Nehemias Sohn? Jener unglückliche Bräutigam, der einst zur Trauungsstunde geheimnisvoll verschwunden? — Siebzig Jahre sind es wohl, da hat, als ich noch ein Knäblein war, die Amme mir die Wundermär gar oft erzählt. — Der Braut warst du ihr — Todesengel! — Geknechteten Boden betritt dein Fuss nunmehr! — Zion's Burg wurde zerstört, Jerusalems Tempel ein Raub der Flammen. — Kaum dass dieses Haus dem Feuer entgangen; kaum dass wir, die wir hier uns wieder befinden, dem herben Joch der Sklaverei uns entzogen. — Und du — du hast unterdessen selig geträumt!“ —

Auf das Grab seines Freundes hingebettet liegt Amnon, der unglückliche Jünglingsgreis. Tränen entperlen seinen Augen, deren Glanz erloschen, und benetzen die hohlen, eingefallenen Wangen, von denen der Gram die Röte blühender Kraft gescheucht und dafür die Blässe des Schnees hingehaucht. — „Was soll mir ein Leben, dessen schönster Teil im Traume mir entschwand? Ich brach vom Baum des Lebens mir nur den dürren Ast — verkennend deine Mahnung in frevelicher Hast!“ — Einem Aare gleich fühlt der Unglückliche sich erhoben. Ihm scheint es, als sähe er die von Himmelsglanz verklärte Braut ihm entgegenschweben, als vernähme er eine Stimme — die seines

Freundes —: „Ziehe in Frieden ein in das Land des Friedens, du Friede-, du Ruheloser!“ —

III. Das Schlafmotiv in den Apocryphen des Alten Testamentes und in der arabischen Literatur.

Wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, dass diese antiken Sagenmotive einen tiefgehenden Einfluss auf die Siebenschläferlegende ausgeübt haben, vielleicht zwar nicht direkt in Bezug auf die Entstehung, aber um so mehr in Bezug auf begeisterte Aufnahme, auf weitere Entwicklung und allgemeine Verbreitung, so kommt doch gerade für die Entstehung dieser christlichen Legende eine Legendengruppe in Betracht, die in ihrer Veranlassung allerdings auf das obige psychologische Sagenmotiv im allgemeinen und wohl auch auf die klassischen Mythen im besonderen zurückgehen mag, die aber zweifelsohne eine Entwicklung für sich durchgemacht hat. Und diese Legendengruppe ist in den Apocryphen des Alten Testamentes zu finden, und zwar in der Onias-, bezw. Abimelechlegende. Wenn auch diese beiden Legenden lange verborgen geblieben waren, so wurden sie doch endlich in der neueren Zeit, als auch die Apocryphenliteratur die verdiente Berücksichtigung und Würdigung gefunden, aus dem Staub der Bibliotheken ausgegraben, wo sie einen jahrhundertelangen Schlaf friedlich geschlafen.

1. Die Onias-Legende.

Diese Legende ist in zwei Fassungen erhalten, die aber trotz ihrer Verschiedenheiten im Grunde doch in eine Rubrik zusammengefasst werden können. Beide sind zwar erst aus relativ später Zeit (2. Jh. nach Christus) belegt, doch gründen sie sich wohl auf eine sehr alte Tradition. Die eine ist im Jerusalemitischen Talmud durch R. Juda den Proselyten, die andere im Babylonischen Talmud durch R. Yohanan überliefert (lebte um 230 nach der Zerstörung des Tempels).

a) Fassung des Yeruschalmi (R. Juda).

Talmud Yeruschalmi, Taanith III, 9, 66d. Yalkut II fol. 127d § 880, Midrasch zu Ps. 126, 1. Sacut im Juchasin (XV. Jh.). — Gaster, Beiträge (cfr. oben pg. 219 nr. 34) pg. 79; Heller 206; cfr. Steinschneider ZDMG 4, 1850, 161s.; Guidi 444, SA. 104; Geiger, Lesebuch 29; Hamburger Real-Encykl. 140.

Chônî Hameʿaggêl, Enkelsohn des Chônî, lebte zur Zeit der Tempelzerstörung. Er ging einst nach einem Berge zu seinen Arbeitern. Während er dort sass, fing es an zu regnen; da ging er in eine Höhle, schlummerte und schlief ein und lag so in tiefem Schlafe 70 Jahre lang, bis der Tempel zerstört und wieder aufgebaut wurde. Als er erwachte, sah er die Welt ganz verändert; Flecken, die Ölbäume trugen, waren indes in Weinberge, und Weinberge inzwischen in Saatfelder umgewandelt worden. Er ging in die Stadt und fragte die Leute: „Was hört man in der Welt?" Und die Leute fragten ihn: „Wer bist du?" Er antwortete: „Ich bin Chônî Hameʿaggêl." Darauf sagten die Leute: „Wir haben gehört, dass seine Halle stets erleuchtet wurde, wenn er in dieselbe trat." Er trat in seine Halle und sie wurde erleuchtet. Darauf wendete er auf sich den Psalmvers (Ps. 126, 1) an: *Cum converteret Dominus captivitatem Sion, facti sumus quasi somniantes (Vulgata 125, 1: In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati).*

b) Fassung des Babli (R. Jochanan).

Talmud, Babli Taanith 23a; Yalkut l. c. zu Ps. 126, 1; Mââse Buch cp. 53; cfr. Tract. Sabbath f. 33. Midrasch Rabbah par Naso. — Gaster, Beiträge 78s.; cfr. Steinschneider ZDMG 4, 161s.; Schreiner ZDMG 42, 1888, 436s.; Heller 205s.; Schauer, Wandernde Sagen (cfr. oben pg. 218 nr. 26) pg. 39ss.; nach ihm abgedruckt bei Koch 37ss.; cfr. d'Ancona, Sacre Rappresentazioni II, 349; Guidi 404, SA 104. — cfr. Levi, Parabole, Leggende, Pensieri raccolti da' libri talmudici, Firenze pg. 270; L. Seligmann, Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch, Lpz. 1877, 218ss.; Tendlau, Das Buch der Sagen und Legenden Jüdischer Vorzeit, Stuttgart 1842, 186—188.

So lange dieser Fromme (Chônî) lebte, pflegte er stets wegen des Psalmverses (Ps. 126, 1: *„Führte der Herr Zions Rückkehrende zurück, wie Träumende würden wir sein"*) betrübt zu sein, indem er meinte: „Wie ist es denn möglich, einen 70 Jahre langen Traum zu träumen?" Eines Tages ging er ins Freie, da sah er einen Mann, der einen Charub (*Johannisbrotbaum, Tendlau: Bockshornbaum*) pflanzte, und fragte ihn: „Wann trägt denn dieser Baum Früchte?" — „Nach 70 Jahren", antwortete jener. — „Und glaubst du denn noch 70 Jahre zu leben, da du diesen Baum jetzt pflanzen willst?" — „Habe ich denn die Welt wüste vorgefunden? Wie meine Eltern Bäume gepflanzt und sie mir hinterlassen haben, so pflanze auch ich solche und hinterlasse sie meinen Kindern." Chônî setzte sich hin, brach sein Brot und ass. Da übermannte ihn der Schlaf, und er legte sich hin um zu schlafen; ihn umgab nun eine Felsenmauer, die ihn den Augen der Leute entrückte. So schlief er 70 Jahre

hintereinander. — Als er erwachte, sah er einen Mann, der Früchte von jenem Baume pflückte. Chônî fragte ihn, ob er derjenige sei, welcher den Baum geflanzt habe. — „Ich bin der Enkel des Mannes." — „So habe ich wohl 70 Jahre geschlafen." Inzwischen hatte auch seine Eselin Junge geworfen, die nun selbst schon wieder Junge hatten. — Er ging nach Hause und fragte dort nach dem Sohne des Chônî. — „Der Sohn des Chônî ist schon gestorben", wurde ihm geantwortet, „aber sein Enkelsohn lebt." — Und als er sich diesem als dessen Grossvater zu erkennen gab, fand er keinen Glauben. Ebensowenig glaubte man seinen Worten, nachdem er im Lehrhause, wo er voller Anerkennung erwähnt wurde, sich als derselbe Chônî zu erkennen gegeben. Da ging er hinaus und bat Gott um seinen Tod; und die Bitte wurde ihm gewährt. Daher ist es ein Sprüchwort unter den Leuten: „Entweder Freunde wie Hiob, oder lieber den Tod!"

Schauer: Entweder Gesellschaft oder den Tod. *Tendlau:* Das meinte auch, sagte Raba *(lebte ca. 250 nach der Zerstörung des Tempels)*, das Sprüchwort: „Ohne die alten Genossen und die alte Ehr' — Lieber ich gestorben wär'."

c) Eine jüdische Legende mit einem ähnlichen Motiv.

Babylonischer Talmud, Tract. Schabbath 33 b., übers. Wünsche (Lpz. 1886), I, 132 s. Die hier genannten Rabbiner gehören der Zeit 160—220 an; cfr. Strack pg. 85.

Einst sassen R. Jehuda, R. Josse und R. Simeon beisammen, und R. Jehuda, der Sohn der Proselyten, sass unter ihnen. Da begann R. Jehuda: „Wie schön sind die Werke dieser (römischen) Nation! Sie haben Märkte angelegt, Brücken und Bäder gebaut!" R. Josse schwieg. R. Simeon ben Jochai liess sich auf diese Weise aus: „Alle diese Einrichtungen haben sie nur zu ihrem Interesse getroffen; die Märkte haben sie angelegt, um Buhldirnen dahin zu setzen; die Bäder dienen zu ihrer Ergötzung, die Brücken zur Zollerhebung." Jehuda, Sohn der Proselyten, erzählte diese Gespräche weiter, und sie gelangten zu den Ohren der Behörde. Diese beschloss: „Jehuda, der unsere Einrichtungen gepriesen, werde erhoben; R. Josse, der geschwiegen, soll nach Sepphoris auswandern; Simeon, der geschmäht hat, komme ums Leben!" Letzterer verbarg sich mit seinem Sohne (R. Eleasar) in einem Lehrhaus, wohin sein Weib ihnen alle Tage Brot, einen Krug Wasser und Kohl brachte. Als aber strengere Massregeln von der Regierung ergriffen wurden, sprach Simeon zu seinem Sohne: „Frauen sind leicht-

sinnig, vielleicht wendet man Gewalt an und entdeckt uns.“ Darauf verbargen sie sich in einer Höhle. Da geschah ein Wunder; es entstand für sie ein Johannisbrotbaum und eine Quelle fand sich vor. Sie blieben da, setzten sich in den Sand, der ihnen bis zum Halse reichte, und lernten den ganzen Tag; nur zur Betzeit sogen sie Kleider an, welche sie aber nach verrichtetem Gebet wieder auszogen, damit sie nicht verderben sollten. Sie blieben da 12 Jahre. Da kam Elia und stellte sich an den Eingang der Höhle und sprach: „Wer tut dem Sohne Jochai's zu wissen, dass der Kaiser gestorben und sein Befehl aufgehoben ist?“ Sie traten hinaus und sahen die Leute pflügen und säen. Da sagte er: „Sie lassen das ewige Leben und beschäftigen sich nur mit dem Leben der gegenwärtigen Stunde.“ Jeder Ort, auf den sie ihre Augen hinrichteten, ging in Flammen auf. Eine Himmelsstimme rief ihnen zu: „Ihr seid nur zur Zerstörung meiner Welt aus der Höhle getreten, kehrt wieder in eure Höhle zurück!“ Das geschah auch; und sie blieben noch zwölf Monate darin; denn so lange, heisst es, dauert das Gericht der Frevler in der Hölle. Nach Verlauf dieser Zeit liess die Himmelsstimme wieder die Worte vernehmen: „Geht heraus aus eurer Höhle!“ Sie taten es. Überall wo Eleasar verwundete, heilte R. Simeon und sprach: „Mein Sohn, ich und du sind in der Welt genug.“ — Sie waren sehr verschmachtet. Als Simeon's Schwiegervater R. Pinchas ben Jair davon hörte, ging er ihm entgegen und führte ihn in ein Bad, in welchem er seine Haut reinigte. Als er (Simeon) die vielen Geschwüre an seinem Körper sah, weinte er so sehr, dass Tränen aus seinen Augen flossen und ihm Schmerz verursachten. — Dann kam R. Simeon auf den Markt und sah den R. Jehuda, den Sohn der Proselyten. Er fragte ihn: „Ist er noch auf der Welt?“ Er richtete seine Augen auf ihn, und er wurde zu einem Knochenhaufen. —

Etwas verschieden von dieser Fassung ist jene im Jerusalemitischen Talmud *(Schebüth, fol. 27 a, übers. Wünsche pg. 78 s.)*:

R. Simeon ben Jochai lebte 13 Jahre in einer Höhle, und durch ein Wunder geschah es, dass ein Johannisbaum wuchs (von dem er lebte) und sein Körper bald von einem Hautausschlag überzogen wurde. Am Ende des Zeitraumes sprach er zu sich: „Wenn ich nicht von hier fortgehe, so werde ich nichts davon wissen, was auf der Erde vorgeht.“ Er trat heraus und liess sich an der Öffnung der Höhle nieder. Da sah er einen Vogelfänger, welcher die Vögel jagte und eine Schlinge aus-

spannte, um sie zu fangen. Darauf hörte er eine Himmlsstimme, welche ausrief: „Gnade!“ und der Vogel wurde gerettet. Da rief er aus: „Wenn schon der Vogel nicht ohne Befehl vom Himmel stirbt, um wie viel weniger der Mensch!“ Als er sah, dass die Dinge abhängig sind, beschloss er, sich in die Bäder von Tiberias zu begeben, und er gelobte, für diese Stadt eine Tat zu vollbringen, welche gleich wäre derjenigen unserer Voreltern (Gen. 33, 18), wo gesagt ist: „Sie bauten Bogengänge und verkauften öffentlich.“ Er nahm Feigenbohnen, zerschnitt sie und warf sie in das Wasser. Überall wo es Totengebeine gab, stiegen dieselben herauf und erhoben sich bis zur Oberfläche. Ein Cuthäer, welcher ihn bei diesem Werke sah, spottete über den merkwürdigen alten Juden (und wollte ihm einen Streich spielen). Er nahm einen Toten und verscharrte ihn in einem schon gereinigten Orte. Darauf kam er zu R. Simeon und sagte zu ihm: „Hast du nicht diesen Ort hier gereinigt? Wenn du mich dahin begleiten willst, so will ich dir zeigen, dass noch ein Leichnam sich daselbst befindet.“ Da sah R. Simeon im hl. Geiste, dass er den Toten dahingelegt habe, und sprach: „Ich verhänge über die Oberen, dass dieselben herabsteigen und die Unteren heraufsteigen.“ Und so geschah es. Der Cuthäer starb und der eingescharrte Tote erhob sich. Als R. Simeon an einem Turme vorbeiging, hörte er die Stimme eines Gesetzesschreibers, welcher ihn lächerlich machte, indem er sagte: „Dort ist Bar Jochai, welcher Tiberias gereinigt hat!“ — „Ich schwöre es“, rief R. Simeon, „Tiberias wird künftig ganz rein sein trotz deines Unglaubens!“ Es dauerte nicht lange, so wurde der Spötter in einen Knochenhaufen verwandelt.

2. Die Abimelechlegende.

Τὰ Παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου = Reliqua verborum Baruch (oder statt „Baruch“: Jeremiae; der erstere Titel wohl deswegen, weil nach den Abessiniern diese „Rel. verb. Jeremiae“ im „Buche Baruch“ aufgenommen sind); ed.:

1° Aethiopisch: *Dillmann, Chrestom. Aethiop.* Lips. 1886, 1—15; cfr. VIII—X.

2° Griechisch:

a) *Menaeum Graecorum* Venet. 1609) und *Ceriani, Monumenta sacra et profana* V, 1, pg. 11—18 (Mediolani 1868) nach einer Hs. der Bibliothek zu Bra.

b) Ein anderer griechischer Text (Hs. des XV. Jhs.) von A. N. Vessolofsky, in: *Izu istoria romana* I, 331—363 (cfr. Gröber's Grdr. II, 3. pg. 400), und A. Vassiliev, in: *Anecdota graeco-byzantina* I (Mos-

quae 1893), 308—316 (cfr. *Biblioth. Hag. graeca,* Bruxelles 1909², 109 nr. 778: Menaea ad 4. Nov. und *Delehaye, Synax. Constantinop.* 194, 963).

c) in: *Συνόψις τῶν ἱστοριῶν* (Venedig 1684) 91—97 = neugriechische Chronik des Bischofes Dorotheus von Monembasia:

α) deutsch von *Gaster, Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde.* in: *Graetz, Monatschr. f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums* XXX (N.F. XIII, 1881), 80s., 130—137.

β) rumänisch von Buburuzau (Hs. v. J. 1683—1685 in der fürstlichen Bibliothek von Hohenzollern; cfr. *Gaster, Chrestomatie Romana,* Lpz. 1891, I, 311, wo ein Stück (fol. 8) dieser Chronik ediert ist: Gröber Grdr. II, 3 pg. 288: zwei Abschriften dieser Chronik von 1785 und 1799 in der Bibliothek der rumänischen Akademie.

d) kritisch: *Rendel Harris, The Rest of the Words of Baruch,* in: *Haverford College Studies* II (London 1889) II, 1—64 (nicht erreichbar).

3° Armenisch: *Unkanonische Bücher des Alten Testamentes* (Venedig 1896), 349—364. — Ob Charles (cfr. Kautsch, Apocr. II, 402) seinen kritischen Text nach 11 aethiopischen Hss. und dem griechischen Text schon herausgegeben hat, konnte nicht ermittelt werden.

4° Deutsch (aus dem Aethiopischen): Praetorius, in: *Hilgenfeld's Zschr. für wiss. Theologie* XV (1872), 230—247, und König, *Stud. u. Krit.* (1877), 318—338.

5° Französisch (aus dem Koptischen): *Histoire de la Captivité de Babylone,* in: *Amélineau, Contes et Romans de l'Egypte Chrétienne* (Paris 1888) II, 97—151.

6° Rumänisch (= griechischer Text bei Ceriani; wird Vorlage für einen slavischen Text):

a) *Petru Danovici, Strângere noao* (Weltchronik, verfasst ca. 1620 bis 1640) erhalten in der Bukarester Centralbibliothek c. 56, fol. 65ᵛs.; ed. Gaster, Chrest. Rom. I, 147—149 (Jeremiaslegende); cfr. Gröber Grdr. II, 3 pg. 288 u. 399s.

b) *Dositheu (Dosoftein), Vietile Sfintilor* (= *Vitae Sanctorum;* gedruckt Jasi 1682); Jeremiaslegende (4. Nov.) fol. 105—106ᵛ; ed. *Gaster, Chrest. Rom.* I, 253—256 und Lit. pop. pg. 340ss; cfr. Gröber Grdr. II, 3 pg. 284, 399s. Die Quelle dazu wird wohl der verlorene Teil der Chronik des Metaphrastes sein (Gaster, Beiträge pg. 137).

cfr. Kautzsch, Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes II, 1901¹, 402; Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes III³, 285s. — Nach Dillmann ist diese Schrift frühestens im 3. Jh. n. Chr., wahrscheinlich aber etwas später entstanden, nach Rendel Harris bald nach 136 n. Chr. Der Kern ist jüdisch, die Stellen mit christlichem Inhalt sind wohl spätere Interpolationen. Gaster hält an ihrem christlichen Ursprung fest. Guidi (pg 444)

hält die Paralipomena des Jeremias für jünger als die Apocalypse des Baruch und die Ascensio Isaiae und glaubt, dass sie wohl im 3. oder 4. Jh. entstanden sein mögen, während die eigentliche Legende des Abimelech wohl älter ist und wohl auch aus der Heimat der Oniaslegende stammt.

3, 9. Jeremias redete und sprach: „Ich flehe dich an, mein Herr, zeige mir, was ich dem Aethiopier Abimelech tun soll, welcher für das Volk sehr gesorgt hat und auch für deinen Diener Jeremias mehr als alle Leute der Stadt; und er hat mich aus der Schlammgrube geführt *(cfr. Jerem. 38, 7—13)*; und ich wünsche ihm nicht, dass er das Verderben und die Vernichtung der Stadt sehe, auf dass er nicht trauere." 10. Und der Herr sprach zu Jeremias: „Sende ihn nach dem Weinberg des Agrippa am Bergwege, und ich werde ihn verhüllen, bis ich das Volk in die Stadt zurückführen werde" . . . . 15. Und am folgenden Tage, als es Morgen wurde, sendete Jeremias den Abimelech, indem er sprach: „Nimm einen Korb und gehe über den Bergweg zum Weinberg des Agrippa und hole einige Feigen für die kranken Leute; denn die Freude und der Ruhm des Herrn sind auf deinem Haupte." Und er ging, wie er ihm befahl.

5, 1. Abimelech aber holte Feigen zur Mittagszeit, da ihn Jeremias gesandt hatte; und er traf einen schattigen Baum und setzte sich und liess sich beschatten, um ein wenig zu ruhen, und er stützte sein Haupt auf den Feigenkorb und schlief 66 *(Dorotheus: 70)* Jahre und erwachte nicht von seinem Schlummer. 2. Und nach dieser Zeit stand er auf und erwachte von seinem Schlummer und sprach: „Wenn ich doch noch ein wenig schliefe; denn mein Haupt ist mir noch schwer, und ich bin durch den Schlaf nicht erquickt." 3. Und er öffnete den Feigenkorb und fand die Feigen frisch, und ihre Milch tröpfelte. 4. Und er wollte wieder schlafen; denn sein Haupt war schwer und der Schlummer hatte ihn nicht erquickt. 5. Und er sprach: „Ich fürchte mich zu schlafen und zu verweilen, dass mein Vater Jeremias mich nicht schelte; denn er wünschte es und sandte mich am Morgen. 6. Nun aber werde ich aufstehen und gehen; denn die Glut ist heiss und wird nirgends so bald nachlassen." 7. Und*) er stand auf und nahm

*) Dorotheus: Abimelech machte sich nun auf den Weg und gelangte nach Jerusalem. Er erkannte aber weder die Stadt, noch sein Haus, noch das anderer; weder einen Bekannten, noch einen Verwandten, noch irgend einen der Einwohner. Und Abimelech sagte: „Gelobt sei der Herr! Mein Sinn scheint heute verwirrt zu sein; wie ich sehe, ist das nicht Jerusalem, und ich habe mich verirrt, schlaftrunken wie ich bin." Er ging zur Stadt hinaus, besah sie von draussen ganz genau nach allen Seiten und erkannte, dass sie

seinen Feigenkorb und ging in die Stadt Jerusalem. Und erkannte nicht die Stadt und nicht sein Haus; und er sprach: „Gepriesen seist du, o Herr!“; denn grosses Zagen war über ihn gekommen. 8. Und er sprach: „Ist dies nicht die Stadt Jerusalem? 9. Vielleicht habe ich mich verirrt, weil ich über den Bergweg gekommen bin, 10. oder weil mein Haupt mir schwer ist, und weil ich vom Schlafe nicht erquickt bin und mein Herz irre redet. 11. Und wie werde ich dieses Wort dem Jeremias verkünden, wie die Stadt sich mir verändert darstellt?“ 12. Und er suchte jedes Merkmal, das in der Stadt war, um zu erkennen, ob dies Jerusalem sei. 13. Und er kehrte wieder in die Stadt zurück und suchte, ob er etwas erkenne; aber vergebens! 14. Und er sprach: „Gepriesen seist du, o Herr; denn grosses Zagen ist auf mich gefallen!“ 15. Und er ging wieder weit hinaus aus der Stadt und setzte sich traurig, nicht wissend, wohin er gehen sollte. 16. Und er setzte jenen Feigenkorb nieder und sprach: „Hier will ich bleiben, bis Gott diese Unkenntnis von mir entfernt.“ 17. Darauf aber, als er sass, sah er einen alten Mann, der vom Felde kam, und Abimelech sprach zu ihm: „Dir sage ich, du Alter, was ist dies für eine Stadt?“ Und der Greis sprach zu ihm: „Dies ist Jerusalem.“ 18. Und Abimelech sprach zu ihm: „Wo ist Jeremias der Priester und Baruch der Levit und alles Volk dieser Stadt? Denn niemanden habe ich getroffen.“ 19. Und der Greis sprach zu ihm: „Bist du nicht aus dieser Stadt? 20. Und was erwähnst du nun des Jeremias, dass du nach ihm fragest, da du doch diese ganze Zeit [hier] gewesen bist? 21. Jeremias aber ist ja in Babylon mit dem Volke; denn es ist gefangen und in die Hand des Nebukadnezar des Königs von Persien gegeben; und er ist dorthin gegangen, um ihnen zu prophezeien.“ 22. Und da vernahm es Abimelech von diesem Greise, und Abimelech sprach zu ihm: „23. Wenn du nicht ein alter Mann wärest, so

---

doch Jerusalem sein müsste. Voller Verwunderung über diese Sinnestäuschung, da er niemanden erkannte, setzte er sich dort nieder und überlegte, was zu tun sei. Den Korb hatte er neben sich auf die Erde gesetzt. Während er so dasass, kam ein Alter des Weges daher gegangen. Abimelech fragte ihn, was es für eine Stadt sei. Und der Alte sagte: „Es ist Jerusalem.“ Und Abimelech sagte: „Wo ist aber der Prophet Jeremia und Baruch der Leser und das ganze Volk von Jerusalem, da ich sie nicht finden kann?“ Und der Alte sagte: „Du bist wohl nicht von diesem Lande? Denn heute sind es 70 Jahre, seitdem sie Nebukadnezar nach Babylonien geführt hat. Du kannst sie aber noch nicht gekannt haben, da du sehr jung bist und zu jener Zeit noch nicht geboren warest.“

würde ich dich schelten und über dich lachen; aber es geziemt sich nicht, dass man über die Leute und [besonders] über einen alten Mann spotte; wenn dem aber nicht so wäre, so würde ich sprechen: ‚Du redest irre.' 24. Und was du sagest, ‚das Volk ist gefangen in Babylon', so wäre, wenn selbst die Fluten des Himmels gewaltig auf sie niederströmten, [noch] nicht die Zeit, dass sie nach Babylon gelangt seien; du aber sprichst: ‚Sie sind gefangen in Babylon.' 25. Ich aber bin, sobald mich mein Vater Jeremias sandte, nach dem Weinberg des Agrippa gegangen weniger Feigen wegen, dass wir sie den Kranken unter dem Volke geben. 26. Ich ging und gelangte dorthin und nahm, was er mir befohlen hatte, und ich kehrte um; und während ich ging, traf ich einen Baum und setzte mich unter denselben, um mich beschatten zu lassen; denn es war die Zeit des Mittags; darauf stützte ich mich auf den Feigenkorb und schlief; und als ich erwachte, schien es mir, als ob ich gesäumt hätte; und ich öffnete diesen Feigenkorb und fand, dass die Milch tröpfelte, so wie ich auswählend dieselben genommen hatte. Und siehe, du nun sagst: ‚Das Volk ist gefangen in Babylon.' 27. Wohlan, sieh wie die Feigen nicht vertrocknet sind." 28. Und er öffnete ihm den Feigenkorb und liess ihn sehen. 29. Und der Greis sah, wie die Feigen frisch waren und wie ihre Milch tröpfelte. 30. Da erstaunte der Greis und sprach zu Abimelech: „Ein Gerechter bist du, mein Sohn; denn Gott wollte dir das Verderben der Stadt nicht zeigen, und Gott hat Trost über dich kommen lassen und hat dich *(alii: leben)* nicht sehen lassen. Siehe, jetzt sind es 66 Jahre, seitdem das Volk gefangen in Babylon ist. 31. Und wenn du erkennen und einsehen willst, mein Sohn, dann schaue und blicke auf die Felder, wie ihre Saaten aufgesprosst sind, und auf die Feigen, wie [jetzt] ihre Zeit nicht ist!" Und er erkannte, dass die Zeit für dies alles nicht war. 32. Da sprach Abimelech mit lauter Stimme: „Ich preise dich, o Herr mein Gott, Gott des Himmels und der Erde, Ruhm der gerechten Seelen in allen Ländern!" *(Dorotheus: der behütet die Seelen der Gerechten.)* 33. Und er sprach zu dem Greise: „Welcher Monat ist dies?" Und er sprach zu ihm: „Der 12. [Tag] des Monats Nisan *(Glosse des Abessiniers: welcher der Mijasja ist; Dorotheus: der 12.)* 34. Und hierauf gab Abimelech dem Greise von den Feigen und sprach zu ihm: „Gott möge dich leiten zu der erhabenen Stadt Jerusalem."

6, 1. Und Abimelech stand auf und ging hinaus vor die Stadt und betete zu Gott. Und siehe, ein Engel kam und führte ihn zu Baruch; und er fand diesen bei den Gräbern

sitzend. 2. Und als sie sich begrüsst und zusammen geweint und sich geküsst hatten, da sah er die Feigen in seinem Korbe und er erhob seine Augen zum Himmel und betete, indem er sprach: „Gross ist Gott, der seinen Gerechten ihren Lohn gibt! 3. Bereite dich, meine Seele, und freue dich, redend zum Körper von Fleisch, zum heiligen Hause; und deine Trauer wird sich in Licht verwandeln; und darauf wird der Gläubige kommen und dich zurückführen in deinen Körper. 4. Schaue auf deine Jungfräulichkeit des Glaubens. Und wenn du leben willst, 5. so schaue auf diese Feigen. Siehe 66 Jahre (*sind vergangen*), seitdem sie gepflückt wurden, und sie sind weder verdorben noch verfault, sondern sie tröpfeln von ihrer Milch bis jetzt. 6. So wird dir, mein Fleisch, geschehen, denn du (hast keine Sünde und . . . . *fehlt in einer Hdschr.)* hast keinen Befehl (der dir befohlen ist . . . . *fehlt in 2 Hdschr.)* vom Engel der Gerechtigkeit. 7. Der, welcher den Feigenkorb bewahrt hat, der wird hinwiederum dich mit seiner Macht bewahren!" --

In einer merkwürdigen Gestaltung erscheint diese Legende an den *Contes et Romans de l'Egypte Chrétienne* (ed. Amélineau II, 97—151). Da diese Legende auch sonst noch manch interessante Dinge enthält, wird sie hier im Auszuge gegeben.

Als das Volk Israel unter dem König Sedekias vom Herrn abgefallen war und den Götzen Baal und Ross ihre Opfer darbrachte, schickte Gott den Propheten Jeremias mit einer Strafandrohung an den König. Der Prophet machte sich sofort auf und fand den König am Sonnentor (?) umgeben von seinen falschen Propheten, darunter einem gewissen Ananias. Sedekias hörte aber auf seine falschen Propheten mehr und liess den Propheten in das Gefängnis werfen; aus diesen befreite ihn jedoch Abimelech, der Tischgenosse des Königs, welcher merkwürdigerweise von Sedekias dazu die Erlaubnis erhalten hatte. Ein zweitesmal wird nun Jeremias vom Herrn aufgefordert, dem gottlosen König ein grausames Strafgericht anzukündigen. Doch der König antwortete darauf nur mit der abermaligen Einkerkerung des Propheten, der seine Befreiung auch diesmal wieder dem getreuen Abimelek verdankt. Eine dritte Sendung kann der bereits mutlos gewordene Prophet dahin abmildern, dass er die Drohung des Herrn durch seinen Schüler Baruch dem Sedekias schriftlich übermitteln darf. Aber der arme Baruch muss den Zorn des Königs schwer fühlen und muss nun auch den Aufenthaltsort des Propheten verraten. Derselbe wird sofort vor den König geschleppt und hernach zum Tode im Kerker verurteilt. Vorher jedoch spricht Jeremias noch die

Drohung Gottes aus: „Der König der Chaldäer wird Jerusalems Mauern umstürzen und seinen Thron mitten in der Stadt errichten. Du aber, o König, wirst auf deinem Bette überrascht werden; deine Diener werden zwar dein Antlitz mit einem Schleier verhüllen, in der Hoffnung, dich an den Jordan zu retten. Doch Nabuchodonosor's Scharen werden dich am Flusse Karbis einholen, dich zu Boden werfen, dein Antlitz enthüllen und dich vor ihren König bringen. Dieser wird ein Halsband um deinen Hals wie um einen Hund werfen; deine Söhne werden der eine zu deiner Rechten, der andere zu deiner Linken niedergemacht werden. Deine Augen werden dir ausgerissen und in deine Hand gelegt werden; und an seinen Wagen gebunden wird dich der König von Babylon in seine Stadt schleppen, wo du wie ein Esel an der Mühle getrieben werden sollst, bis du stirbst." Nachdem auch noch das Volk seine Strafandrohung vernommen hatte, wird der Prophet in das unterirdische Gefängnis abgeführt, das erst nach dreistündigem Marsch unter der Erde erreicht werden kann; der Rand dieses Brunnens ist so fein wie Glas, und niemand kann in diesem Trichter aufrecht stehen, ausser er steht auf der grossen Zehe; und dieser Brunnen ist voll von Fieber. Nach einigen Tagen kommt der getreue Abimelech durch Bestechung des Aufsehers zu ihm und versorgt ihn 21 Tage lang mit Wasser und Brot. Dann aber darf er ihn mit Erlaubnis des Königs wieder befreien und ihn in ein Haus der Ruhe bringen, um dann abzuwarten, ob jene Drohungen sich erfüllen werden. Dafür kann Jeremias diesem seinem Freunde in der Not im Auftrage Gottes melden, dass er die Zerstörung Jerusalems nicht schauen, die Nöten des Exils nicht durchmachen und auch nicht sterben werde. Die Sonne werde Sorge um ihn haben, die Atmosphäre (?) werde ihn nähren, der Boden, auf dem er einschlafen werde, werde ihm Ruhe geben, der Stein werde ihn gegen die Kälte des Winters und die Hitze des Sommers schützen; und 66 Jahre lang soll er Freude empfinden, bis er dann Jerusalem wieder in seinem Ruhme erstehen sehen werde.

Sedekias wollte sich aber noch keineswegs bekehren, er liess vielmehr die beiden Marmorsäulen, welche den Tempel erleuchteten, in den Tempel des Baal uud Ross bringen; die beiden Gesetzestafeln aber liess er an den Ort seiner Gelage bringen und der Opferaltar wurde in den Tempel des Ross verbracht; aus der Bundeslade und dem goldenen Leuchter liess er eine Krone für sein Götzenbild giessen und den Götzen das Blut von zweijährigen Kindern darbringen. Da erzitterte die Erde und der Herr liess seinen Donner erdröhnen und den

Engel des Zornes herniedersteigen. Doch da treten die Engel und die Heiligen dazwischen, so dass Gott die Bestrafung des sündigen Volkes noch aufschiebt, bis er mit Jeremias darüber noch einmal verhandelt. Auf dessen Bitte hin sendet nun der Herr weder Samaniel, den Engel des Zornes *(vorher Khatael genannt)*, noch auch eine andere Plage, sondern er will das abtrünnige Volk durch Nabuchodonosor mit der Gefangenschaft in Babylon züchtigen und bessern. —

Nun wird Nabuchodonosor von Michael aufgefordert, nach Jerusalem zu ziehen, um das Strafgericht Gottes an Israel zu vollziehen. Doch dieser erblickt darin nur sein eigenes Verderben als das eines zweiten Pharao und wird in dieser Befürchtung auch noch durch sein beängstigtes Weib Halka bestärkt. Die Entscheidung soll nun einem Vorzeichen überlassen werden: Es soll ein Widder mitgeführt werden; Nabuchodonosor soll, in der Nähe von Juda angekommen, sein Szepter auf dessen Kopf legen und denselben dann frei seines Weges ziehen lassen; schlägt derselbe seinen Weg nach Juda ein, so soll dies ein Zeichen sein, dass Gott das Volk Israel in seine Hände gegeben habe. Doch da haben seine Generäle Kuris und Assaris noch ihre Bedenken, ob nämlich Sedekias wirklich fremde Götter anbetet und ob somit Aussicht auf Erfolg ihres Krieges besteht, insoferne jener König nicht auf den Beistand des israelitischen Gottes rechnen könnte. Es wird nun ein General mit reichen Geschenken als Friedensbote abgeschickt. Sedekias nimmt die Geschenke an und macht daraus eine Krone für Baal. Wie froh waren da die Baalspriester, dass Jeremias falsch geweissagt. Als der Friedensbote wieder zurückgekehrt war, forderte nun Nabuchodonosor mit löwenähnlichem Gebrüll zum Zuge gegen Israel auf; und sofort rückt auch ein zahlloses Heer gegen dasselbe aus. An der Grenze des Landes gibt das günstige Vorzeichen des Widders froheste Hoffnung auf glückliches Gelingen, eine Hoffnung, die noch durch das weitere Zeichen bekräftigt wird, dass die Sonne auf ein Gebet Nabuchodonosors hin ihre Stellung wechselte und den Schatten seines Szepters, auf welches er Schafleber gelegt hatte, sowie den des Kopfes des Widders auf den König zurückwarf: Gott hatte also Israel in seine Hände ausgeliefert. —

Unterdessen war der junge Abimelech jeden Tag in den Garten seines Herrn Sedekias gegangen, um Obst für ihn zu holen. Als er auch jetzt wieder so getan hatte und eben mit einem Korbe voll Trauben und Feigen in die Stadt zurückkehren wollte, sollte sich die Weissagung des Jeremias an ihm erfüllen. Als er so seines Weges ging — der Garten war un-

gefähr eine Stunde von der Stadt entfernt — sagte er zu sich; „Ich bin vor der gewohnten Stunde herausgegangen und habe kein Brot für Jeremias mitgenommen; ich will mich also niedersetzen und unter diesem Schatten etwas schlafen.“ Er schlief nun ein, unter seinem Haupte den mit Zweigen bedeckten Korb. Die Erde gab ihm Ruhe, während der Felsen der Grotte sich schützend über ihn wölbte. Der Tau stieg über ihn zur Erfrischung nieder und die Sonne sorgte für ihn, so dass er weder Hunger noch Durst verspürte.

Da vollzog Nabuchodonosor das Strafgericht Gottes in der angedrohten Weise an der Stadt, an dem Volke und an Sedekias, welchen das Geschick am Flusse Karmis ereilte. Nun verlangte Nabuchodonosor den Jeremias zu sehen. Das Volk wusste nicht, wo er zu finden wäre und ob er überhaupt noch lebe. Da brachte ihn der „Geist“ vor Nabuchodonosor, der ihn sofort um die Bundeslade fragte; denn er (?) hatte dieselbe noch nicht auf das Gebirge von Jericho gebracht, und der Wind und der Staub hatte sie noch nicht verborgen; das Holz der Lade aber hatte Sedekias unter sein Baalgötzenbild gelegt. Um aber Jeremias sicher zu erkennen und ihn von jedem, der ihm etwa gleichen könnte, zu unterscheiden, verlangte das Volk ein Zeichen, und zwar sollte ein Olivenzweig in der Hand des wirklichen Propheten ergrünen. Und in der Tat erschien nun Jeremias mit dem grünenden Zweig in seiner Hand. Nabuchodonosor frägt ihn nun, ob er in diesem Lande bleiben soll. Der Prophet erbittet hierauf im Gebete Gottes Weisungen. Mit einer Fackel muss nun Jeremias im Osten von Jerusalem suchen, ob er wenigstens einen einzigen Gerechten finden würde, worauf Gott Erbarmen mit seinem Volke haben würde. Doch es fand sich keiner. Jeremias muss seine brennende Fackel auf dem Altare lassen. Mit dem Gewande des Hohenpriester geht er nun auf die Terrasse des Tempels und fordert den Eckstein, der allein bei der Zerstörung des Tempels unberührt bleiben soll, auf, sich zu öffnen und dieses Gewand bis zur Rückkehr des Volkes zu bewahren. Die Tiara aber warf er zur Sonne empor, deren Strahlen sie aufnahmen, während die Tempelschlüssel von der sich öffnenden Schwelle des Tempels verborgen wurden. Ein Erbarmen Gottes war also nicht mehr möglich; und so wurde das Volk in die Verbannung abgeführt, in deren Mitte der Prophet in seinem Busskleid. Die Zahl der in Babylon Angekommenen war 180000, abgerechnet die 50000, die unterwegs gestorben waren. Dort mussten sie unter Nabuchodonosor und dann unter seinem Nachfolger Ouaqdous (?) Ziegel verfertigen, Holz machen,

Wasser tragen und Wolle weben, ihr König Sedekias aber 40 Jahre lang die Mühle drehen. Ihre Kinder erlernten die Wissenschaft der Chaldäer. Unter den 90 Kindern, welche die Schule besuchen mussten, befand sich auch der kleine Azerah (Ezra?). Nach der Schule mussten diese Kinder mit ihren chaldäischen Mitschülern Wasser schöpfen. Bei dieser Gelegenheit fiel nun der Krug des Azerah ins Wasser, wofür die israelitischen Kinder bittere Worte zu hören bekamen. Azerah betete nun zu Gott um Hilfe und erlangte als Gnade, dass er das Wasser in seinem Kleide in die Schule tragen konnte, ohne dass dasselbe irgendwie nass geworden wäre. Der darüber sehr erstaunte Lehrer erblickte deshalb in diesem Kinde den zukünftigen Erretter seines Volkes. Ein andermal liess dasselbe Kind aus einem Steine Wasser hervorsprudeln, wohl deswegen, weil die chaldäischen Kinder die Hebräer nicht aus ihrem Brunnen schöpfen lassen wollten. Doch diese wunderbare Quelle musste das Kind wieder stillen, weil sein Lehrer eine Überschwemmung der ganzen Stadt dadurch befürchtete.

Eines Tages mussten die Israeliten vor dem König Kouros Zither spielen. Sie taten dies, indem sie zugleich mit den Händen klatschten und mit den Füssen auf den Boden stiessen. Darüber erbebte die Erde, gleich als wollte sie die Kinder Israels wieder in ihre Heimat zurückwerfen; und bis nach Jerusalem hörte man die Stimmen der Israeliten, so dass deren Einwohner daraus erkannten, Gott habe sich endlich seines Volkes erbarmt. Die Chaldäer waren über diese Wirkung ihres Saitenspieles nicht wenig erstaunt, und es wurde den Israeliten nun verboten, ihre Saiten wieder zu berühren. —

Die Zeit der Verbannung war unterdessen zu Ende gegangen. Unterdessen hatten Azerah, Sohn des Baria (?), Daniel, Sohn des Batouna (?) und Ezechiel, Sohn des Nouri (Bouzi), Gott inständig um Erbarmen angefleht und ihm mit einem Widder ein Opfer dargebracht. Dazu hatte Azerah Holz von Atrafis (?), Ebenholz und drei andere Holzarten genommen. Ihr Opfer wurde von Gott durch seinen Erzengel Michael angenommen, der herabstieg und mit seinem Flammenschwert das Opfer verbrannte. Derselbe Engel suchte nun Jeremias auf, um ihm den Auftrag zu geben, bei Kouros die Befreiung seiner Landsleute zu betreiben. Unterdessen aber hatte Michael das ganze israelitische Volk an einem einzigen Orte versammelt, und Jeremias führte dann alle zum König, um ihre Erlösung zu erlangen. Doch dafür wurde Jeremias und das ganze Volk von Kouros und Amis (?) gezüchtigt und zu ihrer Arbeit zurück-

geschickt. Da erbebte die Erde und verfinsterte sich die Sonne, so dass die Bewohner der Luft sich mit denen der Erde vermengten und die Pferde in die Erde einsanken. Kouros stürzte von seinem Wagen und brach sich das Rückgrat, während Amis nur mit einem gebrochenen rechten Arm davonkam. Jetzt erlauben sie die Rückkehr des israelitischen Volkes und werden zum Lohne dafür vom Propheten geheilt. 80 Millionen können nun mit Jeremias, der in königlichem Gewande und die Krone auf dem Haupte ein stolzes Pferd ritt, das Land ihrer Verbannung für ihre Arbeit reichlich vom König belohnt verlassen, während allerdings 100 Millionen durch den Tod erlöst worden waren. —

Daheim war unterdessen Abimelech aus seinem 66jährigen Schlaf erwacht. Er fühlte, dass er noch nicht lange genug geruht habe, und wollte sich deshalb noch ein wenig hinlegen, um dann dem im Gefängnis schmachtenden Jeremias sofort die gewohnte Nahrung zu bringen *(Aus dem Text ist nicht klar, ob er sich wirklich noch einmal hingelegt oder sich gleich auf den Weg gemacht habe).* Als er nun in die Stadt kommt, sieht er alles verändert und alle ehedem verlassenen Orte dicht bevölkert, ohne jedoch auch nur einen Menschen zu kennen. Da frägt er einen Greis, der eben Holz zusammensuchte, ob er denn wirklich in Jerusalem sich befände und ob jener etwa wüsste, was Sedekias mit Jeremias getan habe. Konnte ihm der Greis auch Antwort auf die erste Frage geben, so war er doch sehr erstaunt, als er jene beiden ihm unbekannten (?) Namen hörte. „Vor 66 Jahren hat Nabuchodonosor das ganze Volk mit Jeremias *(jetzt kennt er diesen Namen!)* nach Babylon abgeführt." Darauf Abimelech: „Wärest du nicht ein Greis, würde ich dich für einen Narren halten. Heute erst bin ich in die Gärten meines Herrn Ermis (?) gegangen, um ihm Obst zu holen. Ich habe allerdings ein wenig geschlafen; aber wenn das Volk wirklich in die Verbannung abgeführt wurde, so musste sie eine Wolke Gottes verhüllt oder die Erde verschlungen haben." Da erkennt der Greis, dass Abimelech ein Gerechter ist, den Gott all das Unglück nicht schauen lassen wollte. „Heute soll das Volk mit Jeremias zurückkommen. Du aber hast unterdessen geschlafen — 66 Jahre. Diese Feigen, die du da hast, gehören nicht der Jahreszeit an, in der wir stehen, wie du an den Bäumen sehen kannst. Es ist auch nicht die Zeit für die Trauben; denn wir stehen ja im Monat Barmouda (27. März oder 28. April)." In der Tat erblickt Abimelech jetzt das heimkehrende Volk, Jeremias an der Spitze. Dieser steigt sofort vom Pferde, als er Abimelech sieht, und

beglückwünscht ihn für das wunderbare Zeichen, das Gott an ihm gewirkt.

3. Verhältnis der drei Legenden zu einander.

Die beiden Darstellungen der Oniaslegende sind in Bezug auf die Dauer des Schlafes einander gleich. In der Motivierung und in der Ausschmückung jedoch unterscheiden sie sich ziemlich stark von einander. Der Hauptunterschied besteht vor allem in der Zeitbestimmung.

Im Babli scheint dieser Schlaf in eine ganz späte Periode zu fallen, ungefähr kurz vor die zweite Tempelzerstörung (wohl 37 v. Chr. durch Herodes) oder in die Zeit des Aufbaues des herodianischen Tempels (20 v. Chr.), während die palaestinensische Variante Chônî von der ersten Tempelzerstörung (587) bis zum Wiederaufbau (Tempeleinweihung 515) schlafen lässt, wodurch auch die 70 Jahre gerechtfertigt werden *(Gaster, Beiträge pg. 80)*. Deswegen soll nach Gaster (pg. 79) die babylonische Variante die Umarbeitung einer älteren Fassung, der des Jeruschalmi sein. Schauer und Tendlau konnten sich zu dieser Frage nicht äussern, da sie nur die Fassung des Babli kannten.

Steinschneider *(ZDMG 4, 1850, 162)* erblickt im Jeruschalmi ebenfalls die ursprüngliche Version und weist zur Begründung vor allem darauf hin, dass die Erzählung im babylonischen Talmud weiter ausgeschmückt ist. Dieselbe Ansicht vertritt ferner auch Schreiner (*ZDMG 42, 1888, 437*), der darüber noch weiter sagt: „Wir sind geneigt anzunehmen, dass der in beiden Versionen der Erzählung angeführte Psalmvers (Ps. 126, 1) zur Entstehung der Sage Anlass gegeben hat. Nicht nur Naturerscheinungen, auffallende Gegenstände, unverstandene Denkmäler, Namen und Gebräuche können Schöpfer von Mythen sein, sondern auch die Worte der Schrift, die den Geist der Gläubigen vielleicht noch lebhafter anregen als auffallende äussere Erscheinungen. Man fasste die Worte des Psalmdichters buchstäblich auf: Jemand musste die 70 Jahre des Exils träumend durchlebt haben. Und da solches auf biblische Persönlichkeiten — vielleicht der chronologischen Angaben wegen — nicht wohl

passen konnte, so erzählte man es vom Wundermanne Chônî Hameʿaggêl. Vor dem Anachronismus schreckte die Sage eben nicht zurück. Natürlich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die schon vorhandene Sage an den Vers angelehnt wurde."

Schreiner dürfte in Bezug auf die Erklärung der Entstehung dieser Sage sicher recht haben, besonders wenn man bedenkt, dass die Tätigkeit der Haggadisten zum grossen Teil oft nur darin bestand, einzelne unklare Bibelstellen und Bibelausdrücke durch manchmal sehr drastische Beispiele zu erklären. So ist nicht selten auch die Entstehung von so manchen bekannten Apocrypha *(cfr. Descensus Christi ad inferos, cfr. Petr. 3, 18—20; Visio Pauli, cfr. II. Cor. 12, 1—4)* auf einen bestimmten Bibelvers zurückzuführen, den ein sangesfroher oder redseliger Erzähler zur Erbauung und Begeisterung des Volkes illustrieren wollte. In gleicher Weise dürfte man auch in unserem Falle der Wahrheit wohl am nächsten kommen, wenn man annimmt, dass die ganze Legende nur jenem Psalmvers ihre Entstehung verdankt.

Die Version des palaestinensischen Talmud trägt übrigens auch noch gar manche Kennzeichen der Priorität ziemlich deutlich an sich: Die Dauer des Schlafes wird in ganz einfacher Weise durch einen *Terminus a quo* — Tempelzerstörung — und durch einen *Terminus ad quem* — Wiederaufbau des Tempels — bestimmt und zwar durch die runde Zahl 70, während in der anderen Darstellung die weit umständlichere Motivierung durch den Johannisbrotbaum und durch die Eselin gegeben werden muss; die Zahl 70 selbst wird im Babli nur durch die dem Psalmvers zugrunde liegende Dauer des babylonischen Exils begründet. Im Jeruschalmi begibt sich Chônî in eine Höhle, um so ungesehen und ungestört schlafen zu können; im Babli muss ein Wunder, die Entstehung einer Felsenmauer, die ihn den Augen der Leute entrückt, jedwede Störung im Schlafe fernehalten. Im Jeruschalmi wird als Erkennungszeichen die Erleuchtung der Halle beim Eintritt des Chônî gegeben; im Babli findet eine Erkennung überhaupt nicht statt, weder durch den Grossvater, noch durch die Tempellehrer, bei denen Chônî nur voller Anerkennung erwähnt wurde, sodass er es dann vorzog, Gott um seinen Tod zu bitten.

Wir sehen, die Fassung des Jeruschalmi zeichnet sich durch Einfachheit aus, die des Babli trägt dagegen die Zeichen der Ausschmückung und der Kompliziertheit an sich, in den meisten Fällen wohl das beste Kriterium für die Priorität und Posteriorität einer Sage.

Heller (pg. 206) dagegen entscheidet sich für die Priorität des Babliberichtes, da nach ihm der Jeruschalmi die Überlieferungen ineinander vermengt. An Stelle des Chônî-Onias, der im 1. Jh. v. Chr. lebte, schafft der Jeruschalmi einen andern Chônî Ham'aggêl, welcher der Enkelsohn des Chônî gewesen sein soll. Ein Enkelsohn des Chônî-Onias würde aber so ziemlich ein Zeitgenosse Christi werden; und doch hatte derselbe im 6. Jh. von der Zerstörung des Tempels bis zu dessen Wiederaufbau geschlafen. Der Babli ist aber um so besser unterrichtet, als er einen wirklichen Enkelsohn des Onias kennt, den Abba Hilqiya *(cfr. Jeruschalmi, Taanith I, 4, 64b)*. Alle diese chronologischen Sprünge würden sich nun am besten erklären, wenn man annimmt, dass die Fassung im Jeruschalmi nur die Verquickung der Legende des Onias und jener des Abimelech ist, einer Auffassung, für welche die Umstände sprechen, dass die Träger der Tradition in beiden Sagen deswegen in Schlaf versinken, um die Zerstörung des Tempels nicht zu sehen, und dass bei ihrem Erwachen beide über die Veränderung um sie herum so erstaunt sind. Weiter führt Heller eine persönliche Mitteilung seines Lehrers Bacher an, wonach der Bericht des Jeruschalmi sich auf den Aufstand des Bar Kokhba *(132—135; cfr. Schürer I, 670)* und die damals herrschende Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels beziehen soll.

Darauf kann erwidert werden, dass die gegenseitigen Beziehungen zwischen der Abimelechlegende und jener des Chônî allerdings vorhanden sind. Dass aber die Chônîlegende des Jeruschalmi sich auf den genannten Aufstand beziehe, scheint unmöglich zu sein, da der Tempelaufbau hier direkt als Tatsache, nicht bloss als Gegenstand der Hoffnung bezeichnet wird. Bloss eine Tendenzschrift zur Begeisterung und Ermunterung der Juden darin zu sehen, dürfte aber doch zu weit abseits liegen und durch nichts in der Legende selbst

begründet sein. Beide Legenden, die des Babli und des Jeruschalmi, wie auch jene des Abimelech beziehen sich wohl nur auf das babylonische Exil und die damit verbundenen Ereignisse; es wäre jedoch nicht ausgeschlossen, dass die beiden Chônî-Legenden von einander unabhängig wären, wenn auch die Abhängigkeit der Abimelechlegende von der einen oder der anderen oder auch von beiden zugleich festgehalten werden muss.

Wer nun jener Chônî Hameʿâggêl (= *der Kreiszieher*) wirklich gewesen ist, lässt sich wohl nicht mehr ermitteln, da ja die Sage einer viel späteren Zeit angehört als die darin geschilderten Ereignisse. Niedergeschrieben wird diese Sage wohl erst im 4. oder 5. Jh. (*cfr. Koch pg. 37*) worden sein. Damals aber, als jene Sage entstand, hat man dem Träger der Legende auch einen Namen geben wollen, der einen gewissen Klang hatte, um auf diese Weise die Erzählung selbst glaubwürdiger zu machen. Da mag man wohl den Namen eines bekannten gottbegnadigten Mannes genommen haben, der vielleicht nicht allzu lange Zeit vor der Entstehung dieser Legende die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich gezogen hat; und ein solcher war Chônî-Onias der Beter (= *der Fromme; ca. 60 v. Chr.*), von dem die Legende zu erzählen weiss, dass er einst, als Dürre und Hungersnot herrschten, einen Kreis um sich gezogen hat mit dem Bemerken, dass er nicht eher aus demselben herausgehen werde, als bis ihn Gott erhört habe *(cfr. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1906², pg. 457; cfr. Jos., Antiquit. XIV, 2; Taanith III, 9—11; Taanith 23a; Wünsche I, 439s.; 454ss.; diese Erzählung ist auch abgedruckt in Tendlau 183—185, cfr. pg. 254).* Dass gerade dieser als Träger der Legende erwählt wurde, geht vielleicht aus diesem Umstand hervor, dass er sich während des Bruderkrieges zwischen Aristobul (69 – 49) und Hyrkan (63—40) in der Grotte Daphne bei Antiochia verbarg *(cfr. 2. Macch. 4, 33s.; 2. Macch. 3, 32s.; 4. Macch. 4, 1ss. bei Kautsch II, 156),* „weil er noch kein Ende des Zwiespaltes absehen konnte," bis er ergriffen und in das jüdische Lager geschleppt wurde, um Aristobul mit seinem Anhang zu verfluchen, infolge seiner Weigerung aber hiebei den Tod finden musste. Gerade dieser Umstand würde auch am besten erklären,

warum dieselbe Legende in ihrer erweiterten Form den Onias als Träger nennt. Damit wäre aber auch zugleich der *Terminus a quo* wenigstens der eigentlichen Fixierung der Legende — nicht vor 50 v. Chr. — gegeben, wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, dass ältere Motive dazu benützt wurden. —

Die dritte Form der Legende, und zwar die ausführlichste, findet sich in den *Reliqua Verborum Baruch,* wo der Träger derselben allerdings ein Abimelech ist, jener aethiopische Eunuche, welcher Jeremias aus der Schlammgrube errettet hat *(Jerem. 38, 7—13).* Wie schon ein nur flüchtiger Vergleich zeigt, deckt sich diese Legende in den Grundzügen mit der Legende des Jeruschalmi ziemlich genau: die Zeit des Schlafes, von der Zerstörung des Tempels bis zu dessen Wiederaufbau, und die Veränderung der Umgebung innerhalb dieser Zeit; allerdings die frisch erhaltenen Feigen erinnern mehr an den Johannisbrotbaum des Babli.

Doch noch weit auffallender sind die Ähnlichkeiten dieser Abimelech-Legende mit der Siebenschläferlegende. Schon der Name Abimelech weist wohl auf den Jamblichus-Malchus der letzteren hin, wenn auch die Einkleidung der Siebenschläferlegende eine ganz andere ist, da diese vor allem eine Heiligenlegende aus christlicher Zeit ist und deswegen mit der Tempelzerstörung und dessen Wiederaufbau nicht mehr in Zusammenhang gebracht werden kann. Trotzdem lässt sich die Ähnlichkeit des Motives nicht verkennen; denn auch in der Siebenschläferlegende soll eine schreckliche Zeit, die Verfolgung durch einen heidnischen Kaiser, während der Schlafenszeit vorübergehen, und beim Wiedererwachen der Jünglinge ist eine nach allen Seiten hin günstige Weltordnung erstanden. Die grösste und auch die augenfälligste Ähnlichkeit findet sich jedoch in dem Wiedererwachen des Abimelech-Malchus und in dessen Gang in die Stadt. Hier findet sich des öftern sogar wörtliche Übereinstimmung, welche den Schluss geradezu aufdrängt, dass die Siebenschläferlegende nichts anderes ist als die Abimelechlegende in christlichem Gewande. Die Abimelechlegende, die wohl als nicht mehr zeitgemäss empfunden und somit aufgegeben wurde, hat somit in der Siebenschläfer-

legende eine direkte Weiterbildung und Umwandlung erfahren, wie auch sonst so oft alt- und neutestamentliche Apocryphen eine reiche Fundgrube für die Heiligenpassionen und -Legenden abgegeben haben. Und vor dieser Siebenschläferlegende ist dann auch die des Abimelech später vollständig in den Hintergrund getreten, da ja jene die Neugierde der Leser in weit höherem Grade zu befriedigen vermochte, als Abimelech es zu tun imstande war. Auch auf einen anderen Berührungspunkt soll noch ganz speziell hingewiesen werden, der zur Beurteilung der Siebenschläferlegende von ganz besonderer Wichtigkeit ist: In der Abimelechlegende wird (VI, 1—7) auf die Auferstehung des Fleisches hingewiesen und ebenso auch auf die Bewahrung des Körpers mit Bezugnahme auf die wunderbar erhaltenen Feigen. Fast möchte man sagen, dass die Siebenschläferlegende nichts anderes ist als die Illustrierung sowohl dieser Verse bei Abimelech als auch des Glaubens an die Auferstehung. Was in der Abimelechlegende nur kurz und vorübergehend angedeutet ist, das hat die Siebenschläferlegende weiter ausgeführt und damit derselben die ihr eigentümliche Form gegeben. —

Es ist merkwürdig, dass die Abimelechlegende so lange nicht zur Vergleichung mit der Siebenschläferlegende herangezogen wurde. Steinschneider *(ZDMG 4, 1850, pg. 161s.)* weist leider nur auf die Chônîlegende hin, gibt aber dabei allerdings zu, dass Elemente dieser Sage in muhammedanische Legenden, welche das Schlafmotiv behandeln, eingedrungen sind. Die Abimelechlegende selbst ist ihm jedoch unbekannt geblieben; doch kann ihm dies leicht nachgesehen werden, da er einen diesbezüglichen Text höchstens nur in dem allerdings sehr schwer zugänglichen „Menaeum Graecorum" *(Venedig 1609)* hätte vorfinden können.

Auch Schauer *(Geiger's Jüdische Ztschr., V, 1887, 39s.)* weiss von Abimelech noch nichts und kennt ferner auch von der Chônîlegende nur die Fassung des Babli, worin ihm Koch *(1883, pg. 37s.)* folgt. Leider untersuchte auch Schauer die Beziehungen zwischen der Chônîlegende und jener der Siebenschläfer nicht, welche letztere er übrigens nur aus Gibbon *(Decline and Fall of the Roman Empire, chap. 33)* und höchstens noch

aus Gregor von Tours kannte. Alle diese Legenden, an welche er noch die Siebenschläferlegende des Qorân reiht, sind ihm nichts anderes als nur verschiedene Darstellungen der Sage vom langen Schlaf. Um die Geschichte dieser Legenden selbst kümmert er sich jedoch nicht weiter.

Interessant ist indes, was Schauer betreffs der Form und der Tendenz dieser drei Legenden sagt *(pg. 43s.)*: „Die talmudische Legende hat die schönste Form, was jeder, der sie in der Ursprache zu lesen vermag, zugeben wird, und auch den reichsten Inhalt; die christliche steht ihr in dem einen wie dem andern nach, und die mohammedanische nimmt in jeder Beziehung den letzten Platz ein. Ein ähnliches Resultat erlangen wir bei Vergleichung der bezüglichen Tendenzen: Der Talmud hat die Tendenz, die aus dieser Parabel — diese Erzählung ist nichts anderes als eine Parabel — hervorgehende Moral uns recht anschaulich zu machen. Er lehrt uns an dem Johannesbrotbaum, wie nötig es ist, dass die Menschen Arbeiten beginnen, deren Früchte zwar nicht mehr sie, aber ihre Nachkommen geniessen können; ferner, dass ein Mann, der zwar in seiner Jugend durch Tatkraft und Gelehrsamkeit Berühmtheit erlangt hat, sich aber dann den Fortschritten oder Umgestaltungen in den sozialen und geistigen Verhältnissen der Gesellschaft nicht mehr anschliesst und so im Kreise seiner alten, von der Zeit überflügelten Anschauungen stehen bleibt, unbeachtet dastehen würde, wenn er sich auf seine frühere Autorität berufen würde. Anders die Kirchenschriftsteller und Mohammed; beide wollen diese Erzählung als wirkliche Tatsache betrachtet und geglaubt wissen. Erstere wollen in dieser Tatsache den Triumph des Christentums über das Heidentum bestätigt sehen und ein neues Wunder, das Gott in Begünstigung der alleinseligmachenden Kirche an den Gläubigen zur Ausführung gebracht, konstatieren; sie legen demnach den Hauptton auf das „Wunder", das hier vorgeblich der Glaubenstreue wegen geschehen, ohne sich weiter an philosophisch-ethische Betrachtungen zu kehren. Der Qorân legt ebenfalls den Hauptton auf das „Wunder", aber nicht seiner selbst wegen; nach ihm besteht der Hauptwert dieses Wunders darin, dass es die Möglichkeit der Auferstehung beweist, und deswegen verlangt er

unbedingten Glauben. — Was das Alter und den Ursprung dieser Sage selbst betrifft, so kann man mit Bestimmtheit sagen, sie sei vor dem 5. Jh. im Schosse des Judentums entstanden. Die syrischen Christen lernten sie von den Juden kennen und bearbeiteten sie in einer den christlichen Anschauungen und Tendenzen jener Zeit entsprechenden Weise."

Der erste, der die Siebenschläferlegende zum erstenmal mit jener des Abimelech zusammenbrachte, war Gaster *(Beiträge 1881, pg. 368 s.)*; später *(cfr. Gröber Grdr. II, 3, 1901, pg. 399)* erblickt er darin „tatsächlich die älteste Form der Siebenschläferlegende", freilich ohne hiefür Glauben oder auch nur Beachtung zu finden. Dem Charakter seiner Studie entsprechend nennt ihn Goeje gar nicht; Heller erkennt (pg. 204) an, dass Gaster als der erste die Verwandtschaft der Abimelechlegende mit jener des Onias hervorhob, wie es später auch Guidi *(1885, pg. 444)* und Müller *(1888, ZDMG 42, 80)* getan haben, welch letztere speziell auch noch auf die Ähnlichkeit derselben mit der Qorânstelle *(2, 261)* hinwiesen. Heller glaubt nun (pg. 213) Gaster wenigstens so weit recht geben zu können, als der Syrische Text der Siebenschläferlegende, wenn auch nicht als deren ursprüngliche, so doch als deren verbreitetste Fassung, durch die *Reliqua verborum Baruch* beeinflusst wurde; und zu diesem Zwecke stellt Heller in den beiden Texten besonders die Darstellung des Ganges des *Abimelech-Malchus* in die Stadt einander gegenüber und weist dabei ganz besonders auf die auffallende Ähnlichkeit derselben hin. Freilich betont er auch hier wieder, dass das Grundelement, der lange Schlaf, in der Legende des Onias *(Jeruschalmi)* und des Ezra-Jeremias sowohl der Siebenschläferlegende als auch jener des Abimelech gemeinsam ist. Guidi will zwar die gegenseitige Berührung der drei jüdischen Legenden unter einander zugeben, doch hält er für die Siebenschläferlegende an einer ganz getrennten Entwicklung fest und sieht in allen diesen Legenden nur den Ausfluss eines sehr alten mythischen Motives, das in gleicher Weise auf die Entstehung der jüdischen und der christlichen Legende eingewirkt hat. Koch (pg. 37) kannte die Abimelechlegende leider nicht und auch die Oniaslegende

lag ihm nur in der Fassung des Babli vor und zwar nach der Übersetzung von Schauer, so dass er sich zu dieser Frage überhaupt nicht äussern konnte. —

Hier mag auch noch auf ein anderes in der jüdischen Literatur immer wiederkehrendes Motiv hingewiesen werden, nach welchem der Tod gewissen Heroen zwar nahegetreten ist, deren Körper aber unversehrt gelassen hat, so namentlich in Baba bathra *(fol. 17)*: „Sieben hat kein Wurm benagt und zwar: Abraham, Isaak, Jacob, Moses, Aaron, Mirjam, Benjamin." Nach anderen war auch David darunter *(cfr. Sepher Chassidim, ed. Bologna fol. 118b § 950)*. — Unversehrt liegt ferner R. Eleazar b. R. Simeon viele Jahre hindurch in Giskala *(Baba mezia fol. 84b; Midrasch Koheleth Rab., ed. Amsterdam fol. 113b)* und die bei Bethar Gefallenen *(Jerus. Taanith fol. 69, Babli Berachoth 48b etc.;* cfr. *Gaster, Beiträge pg. 374)*.

Abimelech (= Ebedmelek) ist unter denen, die lebend ins Paradies gelangt sind, nämlich Henoch, Eliah, Messias, Eliezer, Ebedmelek der Kuschite, Hiram von Tyrus, Jaabez, Sohn des Rabbi Jehuda ha-Nassi, Serach, die Tochter des Ascher und Bithjah, die Tochter Pharao's (= 9). Nach einigen ist Josua ben Levi an Stelle des Hiram zu nennen; so Derech erez sutta cp. 1 *(cfr. Jalkut II, fol. 72c, § 367. Bei Jalkut Chadasch, Prag 1657, fol. 46d, Nr. 48; fol. 56c Nr. 149 werden 13 als unsterblich aufgeführt)*. Die Neunzahl wird im Alphab. Siracidicum *(fol. 15bs.)* beibehalten *(cfr. Gaster, Beiträge 413)*.

4. Die Ezra-Legende.

Wenn auch die obigen drei Legenden bisher nicht allzuviel zur Siebenschläferlegende in Beziehung gebracht wurden, so haben sie doch *(Heller 207ss.)* zur Erklärung einer anderen merkwürdigen Stelle im Qorân (2, 261) gedient, die übrigens mit der Darstellung der Siebenschläferlegende im Qorân eine nicht zu übersehende Ähnlichkeit hat: Einer *(Ezra; cfr. II. Esdr. 2, 13ss.)* ging an einer Stadt vorüber, die wüst in Trümmer lag. Er sprach: „Wie wird Allah diese nach ihrem Tode wieder lebendig machen?" Da liess ihn Allah 100 Jahre gestorben sein; alsdann erweckte er ihn und sprach: „Wie lange hast du

verweilt?“ Er sprach: „Ich verweilte einen Tag oder den Teil eines Tages.“ Er sprach: „Nein, du verweiltest 100 Jahre; schau nach dieser Speise und nach diesem Trank; sie sind nicht verdorben. Und schau nach deinem Esel; denn wir wollen dich machen zu einem Zeichen für die Menschen; und schau zu den Gebeinen [deines Esels], wie wir sie zusammenlegen und alsdann mit Fleisch bekleiden.“ —

Zur Erklärung dieser Stelle hat August Müller *(ZDMG 42, 1888, 80)* auf Abimelech hingewiesen und erblickt in jenem *„Jemand“* mit Maracci *(Prod. IV, 85)* und Geiger *(Was hat Muh. aus dem Judentum aufgenommen, Bonn 1833, pg. 195)* den Nehemias, bezw. den Ezra, der ja so oft mit Nehemias verwechselt wird. Er weist dabei auch auf Hirschfeld *(Beiträge zur Erklärung des Qorân, pg. 82)* hin, der die Wiederbelebung der Gebeine aus Ezechiel *(37, 3—14)* ableitet. Auch Guidi *(pg. 444 s.; SA. 104 s.; cfr. ZDMG 42, 320)* hatte schon nachdrücklich auf die Ähnlichkeit der Abimelechlegende mit jener Qoranstelle hingewiesen; er glaubte jedoch, dass dies noch weit mehr in der Oniaslegende der Fall sei. Dieser letzteren Ansicht war vor ihm auch schon Steinschneider *(Die kanonische Zahl der muham. Sekten und die Symbolik der Zahl 70—73,* in *ZDMG 4, 1850, pg. 162; cfr. Nachtrag ZDMG 57, 1903, pg. 486)* und ebenso auch Schreiner *(ZDMG 42, 1888, 436)*. Letzterer erblickt Jerusalem *(Aelia)* in jener Stadt und in jenem *„Jemand“* den Ezra, der nach der Erzählung des Ibn Abbâs in Jerusalem durch die Kenntnis der Tora, wie jener Chônî im Babli durch seine Gelehrsamkeit erkannt wird.

Vor allem hat nun Heller *(pg. 207 ss.)* diese interessante Ezrageschichte bei den Arabern einer gründlichen Untersuchung unterworfen, die hier skizziert und nach Tabarî noch ergänzt werden soll.

Beidhawî *(ed. Fleischer, Lpz. 1846, I, 133 s.)* hat darüber nur eine kurze Notiz: Ezra, der Sohn des Seraya *(I. Esdr. 7, 1)* oder Hidr *(Rendel Harris pg. 41: Abimelech = Alchedrun des Maracci)* oder ein anderer, der die Auferstehung verkünden wollte, kam an der Stadt vorbei. Sein Proviant waren Feigen oder Trauben; weder das Getränk noch die Kleider hatten

sich verändert. Da man daran zweifelte, dass er Ezra wäre, sagte er die Tora auswendig her. Die Gebeine waren die seines Esels.

Zamachscharî *(Al-Kaschschâf, Le Caire 1307, I, 123)* fügt hinzu: Die Stadt war die heilige Stadt. Zu den Speisen und zu dem Trank fügt er noch Milch hinzu. Vor Ezra hatte noch niemand die Tora auswendig gekonnt. Als Ezra nach Hause zurückkehrte, fand er seine Kinder gealtert, während er selbst noch jung geblieben. Wenn er etwas erzählte, so hiess es immer, das sind ja lauter Dinge, die vor 100 Jahren gewesen.

Fahr el-dîn el-Râzi *(1149—1209; Brock. I, 506s.; Mafâtih al-geib, Boulaq 1289, II, 483—490; cfr. ZDMG 47, 436s.)* hält zwar selbst an Ezra fest, berichtet aber nach Ibn-Abbâs, dass jener Mann Jeremias war; nach Ibn Ishâq, dass Jeremias der Hidr aus dem Stamme Harun's, Sohn des ʿAmrân war; nach Munabbih, dass der Prophet Jeremias von Gott erweckt wurde, als Nabuchodonosor den Tempel zerstörte und die Tora verbrannte. Die Speisen waren erhalten geblieben, aber die Gebeine waren verbleicht und verfault. Doch vereinigten sich die Gebeine, Gliedmassen, Rippen, Nerven und Muskeln, das Fleisch, die Haut und der Atem allmählich wieder, der Esel springt auf und beginnt zu schreien. — Nach anderen Überlieferern wurde Ezra, der zu den 40000 Männern gezählt wird, die von Nabuchodonosor während der Lektüre der Tora hingemordet wurden, ebenfalls Glied für Glied wieder erweckt.

Viel ausführlicher erscheint diese Legende bei Damîrî *(Hajâth al-hajvân, Boulaq 1284, I, 301—304; cfr. Heller 208—211)*. Nabuchodonosor zerstört die heilige Stadt und führt Israel mit Ezra, Daniel und 7000 Davidssöhnen in die Verbannung. Ezra flieht aus Babylon und kommt nach *Dîr Harqal* am Ufer des Tigris. Dort sieht er keine einzige Person. Er stillt seinen Hunger mit Obst und seinen Durst mit Trauben, presst deren Saft in einen Schlauch und legt die Feigen in einen Korb. Die Knochen seines Esels, welche durch die Vögel und die wilden Tiere in die Berge und in die Täler auseinandergetragen waren, werden später durch den Wind wieder vereinigt. — Dann berichtet er

nach Ibn Abbâs: Ezra, nach 100 Jahren wieder auferweckt, begibt sich in den Tempel, wird aber dort nicht erkannt. In seinem Hause begegnet er einer alten blinden Magd, die jetzt 120 Jahre zählt und die natürlich unendlich glücklich ist, nach 100 Jahren den Namen Ezra's wieder zu hören. Von Ezra wieder sehend gemacht, wird sie nun sein Herold und verkündet das Wiedererscheinen Ezra's in der Ratsversammlung, an welcher auch dessen 118jähriger Sohn und seine Enkel, alle vom Alter schon gebeugt, teilnehmen. Sein Sohn erkennt ihn nun an einem Muttermal zwischen den beiden Schultern, das die Form eines Halbmondes hat. — Suddi und al-Kalbi fügen dazu noch den folgenden Umstand, dass ein Engel dem Ezra, der über die von Nabuchodonosor verbrannte Tora weint, ein Glas Wasser reicht und dass in Ezra, der daraus trinkt, die Tora wieder ersteht. Als Ezra nach 100 Jahren wieder zurückkam, diktierte er fünf Männern 40 Tage lang den Inhalt der verbrannten Tora, weswegen er „Sohn des Gottes" genannt wird *(cfr. 4, Esdr. 14, 37—44; diese Schrift, die im Griechischen nicht existiert, scheint ja den Arabern sehr bekannt gewesen zu sein, da davon zwei arabische Übersetzungen vorhanden sind; cfr. Kautzsch, Apocryphen II, 332).*

Damîrî gibt ferner auch noch eine ähnliche Legende über Jeremias an, aus welcher ziemlich deutlich ersehen werden kann, wie die Verwechslung zwischen *Ezra-Jeremias-Abimelech* entstanden sein mag und warum deswegen die verschiedenen Ausleger der Qorânstelle (2, 261) unter jener Persönlichkeit bald Ezra bald Jeremias erblicken. Schliesslich gibt Damîrî als interessante Hypothese eine Erklärung dafür, dass in der Legende *„Trauben"* genannt werden. Er erblickt darin einen Hinweis auf eine *„Traubenstadt"* (zwei Parasangen von Jerusalem) als dem Schauplatz jenes Ereignisses. Vielleicht liegt darin noch eine Erinnerung an den Weinberg des Agrippa, in den Abimelech von Jeremias geschickt worden war.

Dieu envoya Jérémie *(cfr. Jer. 6, 21ss.)* au roi des fils d'Israél Nâsiyath ibn Anoûç (= *Josias?*). En ce temps Israël était gouverné par des rois, et les rois dirigés par les prophètes. Mais le peuple s'obstinait dans ses vices. Jérémie, par une

inspiration instantanée, leur adressa une exhortation se terminant par ce serment: »Par ma puissance, dit Dieu, je lâche contre vous des châtiments dont les savants seront stupéfaits; je vous livre à un dur tyran que je vêtirai de terreur et au cœur duquel j'enlèverai la pitié; il sera suivi d'armées nombreuses comme les troupes des ténèbres.« Dieu révéla à Jérémie qu'il allait faire exterminer Israël par les Babyloniens, descendants de Jafeth, fils de Noë. Jérémie met de la poussière sur sa tête et prie Dieu de le faire plutôt mourir; Dieu lui promet de ne pas perdre Israël avant que Jérémie eût prononcé leur arrêt *(cfr. Sendung des Nathan an David, II, Reg. 12)*. Le prophète et le roi pieux sont heureux de cette promesse divine. Mais le peuple combla la mesure des vices. Nabuchodonosor se met en marche avec 600 000 divisions. Lorsque le terme approche, Dieu envoie à Jérémie un ange déguisé en Israélite, qui consulte le prophète sur ce qu'il doit faire de ses parents ingrats qui récompensent son amour et ses bienfaits par la haine. Jérémie l'exhorte à l'indulgence. Après quelques jours l'ange déguisé répète ses plaintes; Jérémie l'engage de nouveau à la patience. Cependant Nabuchodonosor cerne déjà le temple avec une armée plus nombreuse que les sauterelles. Jérémie, plein de confiance dans la promesse divine, est pour la troisième fois abordé par l'ange déguisé. Excité par ses plaintes réitérées, le prophète s'écrie: »O roi des cieux et de la terre, s'ils pratiquent la justice et l'équité, conserve-les; mais si leurs actions doivent te déplaire, perds-les!« A ces mots un coup de foudre, tombant à l'endroit où les victimes étaient immolées, enfonce sept portes du temple. Jérémie, se revêtant de deuil, reconnaît qu'un ange déguisé lui a fait prononcer l'arrêt funeste de Jérusalem; il s'enfuit au milieu des bêtes. Nabuchodonosor entre dans la ville et ordonne à ses soldats de remplir chacun son bouclier de poussière *(cfr. Jer. 51, 11)* et de le jeter dans le temple. Puis il fait rassembler tous les habitants du pays, choisit 70 000 jeunes gens, les distribue, par quatre, aux rois de sa suite; Daniel, Hanania sont du nombre. Parmi les autres Israélites un tiers est tué, un tiers emprisonné et un tiers déporté en Syrie. C'était la première épreuve imposée à Israël *(cfr. Ezechiel 5, 12)*.

Nabuchodonosor retourne sur ses pas. Jérémie arrive sur son âne à Jérusalem *(Aelia?)*. C'est alors, en face des ruines, qu'il s'écrie: »Est-ce que Dieu ressuscitera ceci de la mort?« Dieu le plonge dans un sommeil et lui enlève son âme pour 100 ans; de même il fait mourir son âne; le vin et les figues restent à son côté. Aucun œil ne les aperçoit; les bêtes

et les oiseaux en sont éloignés. Soixante-dix ans après la mort de Jérémie, Dieu envoie Nûsik, roi de Perse, qui charge mille gouverneurs, chacun avec 300 000 ouvriers, de rebâtir le temple. Nabuchodonosor est tué par un moustique qui a pénétré dans sa cervelle *(cfr. Bacher, Monatsschrift 19, 1870, 72; Isr. Lévi, Revue d. Et. juiv. 15, 62 s.)*. Dieu sauve les exilés, personne ne meurt à Babylone, tous retournent en Judée. Ils y demeurent trente ans plus heureux que jamais. Alors dans la centième année de la mort de Jérémie, Dieu commence par ressusciter ses yeux, puis le reste de son corps. Une voix céleste commande aux os de se rapprocher les uns des autres; ils sont ensuite garnis de chair et de peau. Sur l'ordre de Dieu, l'âne, debout sur ses pieds, se met à braire. Les figues étaient fraîches, comme si elles venaient d'être cueillies, le jus comme s'il avait été pressé à l'instant même.

Auch *Tabarî (Tabarî-Zotenberg I, 492 ss.)* gibt in ähnlicher Weise dieselbe Legende unter dem Namen *Jeremias:*

Dieu avait envoyé vers les Israélites un prophète, nommé Jérémie, qui avait cherché à les détourner du mal par la crainte de Nabuchodonosor. Il leur avait dit: »Un roi viendra de l'Orient; il vous tuera et vous réduira en esclavage.« Alors ils l'avaient mis en prison, où il resta plusieurs années jusqu'au moment où Nabuchodonosor détruisit la ville et tua les habitants. Il délivra Jérémie de prison et lui dit: »Qui es-tu?« Jérémie répondit: »Je suis prophète de Dieu; j'ai été envoyé vers les enfants d'Israël; je les ai exhortés et alors ils m'ont jeté en prison.« Nabuchodonosor le traita avec bonté et le laissa libre. — Toute la ville de Jérusalem était ruinée, temple et maisons. Les malheureux qui avaient échappé au massacre de Nabuchodonosor allèrent trouver Jérémie et ils lui dirent: »Nous apportons notre repentir à Dieu. Prie pourqu'il nous pardonne nos péchés!« Dieu dit à Jérémie dans une vision: »Dis-leur: Si vous voulez obtenir mon pardon, restez tous à Jérusalem et adorez-moi à l'endroit où fut le temple!» Ils répondirent: »Comment pourrions-nous rester dans la ville de Jérusalem qui est entièrement détruite?« Puis ils se rendirent tous en Egypte . . . .

(pag. 494) Quand Jérémie eut été rendu à la liberté par Nabuchodonosor, Dieu lui dit: »Retourne à Jérusalem, car je veux rétablir la ville et le temple.« Jérémie monta sur son âne, se rendit en Syrie et de là en Palestine [*Quelques-uns disent, que Jérémie était le nom hébreu du prophète qui est appelé en arabe Aziz, et dont il est dit dans le Coran: „Ou comme celui*

qui passa un jour près d'une ville ruinée . . . . (Sur. 2, 261)]". Jérémie arriva à Jérusalem et vit la ville et les villages complètement en ruines. Il entra dans un village, et il avait faim; mais il ne rencontra personne et ne trouva pas de pain. Il cueillit un peu de raisin et quelques figues, sortit du village, s'assit dans un champ et mangea une portion de ces fruits. Puis il eut soif et il n'y avait pas d'eau à proximité. Alors il pressa le raisin dans une coupe et but de cette boisson. Ensuite il attacha son âne à un arbre, entra dans le village, regarda avec étonnement et dit: »Comment Dieu fera-t-il revivre cette ville morte *(Sur. 2, 261)*?« Il ne doutait pas de la résurrection au jour du jugement, et ce n'est pas de cela qu'il s'étonnait, mais de ce qu'une ville ainsi ruinée pût être rétablie, et d'où viendraient les habitants. Vers le milieu du jour, quand il commençait à faire chaud, Jérémie se mit à l'ombre d'un arbre, après avoir attaché son âne, et s'endormit. Pendant son sommeil, Dieu lui ôta son âme, et il resta mort pendant cent ans, comme il est rapporté dans le Coran, jusqu'à ce que Nabuchodonosor fût retourné à Babylone, que le roi *Lohrasp*, qui l'avait envoyé, fût mort, que son fils *Gouschtasp* lui eût succédé sur le trône et eût renvoyé les grands des enfants d'Israël en Palestine, et que ceux-ci eussent reconstruit les villes. Alors Dieu le ressuscita: les villes de la Palestine et de la Syrie étaient reconstruites, les hommes revenus, et Lohrasp était mort, après avoir gouverné cent trente ans. — cfr. Coran 2, 244: Sahst du nicht auf die, welche ihre Wohnungen verliessen, ihrer Tausende aus Todesfurcht? Und es sprach Allah zu ihnen: „Sterbet!" Alsdann machte er sie lebendig. — cfr. Geiger 193; Ezech. 37, 1—14; cfr. Talmud Babli, Sanhedrin 92 *(übers. Wünsche II, 3 pg. 154 s., wo auf verschiedene Bibelstellen hingewiesen wird, aus denen die Auferstehung hervorgeht)*.

Schliesslich gibt Tabarî *(Tabarî-Zotenberg I, 496)* eine ähnliche Legende auch noch über Azîz *(cfr. II. Esdr. 2, 13 ss.)*. Doch sieht man diesem Berichte die Vermengung der beiden Persönlichkeiten ziemlich deutlich an.

Dieu ressuscita Azîz. Il s'était écoulé depuis sa mort cent ans; son âne était mort et était devenu poussière; la chaleur de l'été et le froid de l'hiver avaient passé sur lui pendant cent ans; la couleur et le goût du vin qui était dans la coupe placée devant lui n'avaient pas changé. Azîz ouvrit les yeux au moment du coucher du soleil. Comme il s'était endormi vers le midi, il croyait que c'était encore le même jour. Il regarda les fruits

et la boisson qui étaient devant lui et qui n'avaient pas changé de couleur. Mais quand il ne vit pas son âne, il dit avec étonnement: »Qu'est-ce donc devenu mon âne dans ce court espace de temps que j'ai dormi? Qui l'a emmené, puisque dans ces villages ruinés il n'y a personne?« Il regarda et vit des hommes dans la plaine, la terre cultivée, les villes reconstruites. Il demeura stupéfait et dit: »Comment tout cela s'est-il fait en un jour, et ces hommes d'où viennent-ils?« Il resta ainsi plongé dans la réflexion et dans l'étonnement. Ensuite Dieu lui dit: »Combien de temps es-tu resté ici?« Il répondit: »Un jour ou une partie de la journée.« Dieu lui dit: »Non, tu es resté ici cent ans. Regarde ta nourriture et ta boisson qui ne sont pas corrompues; regarde ton âne, comment nous redresserons ses ossements et les couvrirons ensuite de chair?« Et lorsque cela se produisit, il dit: »Je reconnais que Dieu est tout-puissant *(Sur 2, 261)*.« Ensuite Dieu lui dit: »Nous avons fait de toi un signe pour les hommes.« Il lui donna la prophétie, lui apprit le Pentateuque et l'envoya dans la ville de Jérusalem.

Lorsque Azîz arriva dans la ville, il vit la ville et le temple rétablis, comme auparavant, et remplis de monde. Quand Nabuchodonosor avait détruit Jerusalem, le Pentateuque qui se trouvait dans le temple, avait été brûlé avec les autres livres de science des enfants d'Israël. Quand ils revinrent et reconstruisirent le temple, ils ne savaient rien du Pentateuque, et rien ne leur était resté de la science de la religion. Ils en étaient très affligés; car il n'y avait personne parmi eux qui connût ces livres et le Pentateuque. Or quand Azîz leur dit: »Je suis prophète«, ils lui dirent: »Quel signe as-tu?« Il répondit: »Je suis ce Jérémie (?) que Dieu a envoyé comme prophète vers les enfants d'Israël et que ceux-ci ont jeté en prison. Nabuchodonosor m'en a délivré et vous a conduits en captivité, tandis que moi, je suis resté mort pendant ces cent ans.« Il leur raconta ce qui lui était arrivé. Ils lui dirent: »Tout cela est possible, car Dieu est tout-puissant; mais il nous faut un signe pour que nous le sachions d'une manière sûre.« Il dit: »Voici le signe: Je réciterai par cœur le Pentateuque.« Ils dirent: »A cela nous reconnaîtrons que tu as dit la vérité et que tu es prophète.« Jamais auparavant il ne s'était trouvé parmi les enfants d'Israël une personne, ni Moïse, ni Aaron, ni un autre, récitant par cœur le Pentateuque. Azîz le récita tout entier, le leur dicta, et ils le mirent par écrit. Alors ils reconnurent qu'il était véridique; ils l'acceptèrent comme prophète et rendirent grâces à Dieu de ce qu'il leur avait rendu le Pentateuque, après qu'ils en avaient désespéré.

A l'époque où les Israélites faisaient le mal et qu'ils négligeaient le Pentateuque et ses lois, et que Isaïe exerçait la fonction du prophète parmi eux, celui-ci avait exécuté une copie du Pentateuque en belle écriture et très correcte, et l'avait déposée sous une des colonnes du temple, qui toutes étaient de très grands monolithes, tels que les Divs les avaient faits du temps de Salomon. Quand Nabuchodonosor détruisit le temple, les colonnes restèrent debout, tandis qu'il rasa le mur et le sanctuaire.. Quand les Israélites revinrent et reconstruisirent le temple, ils ne déplacèrent pas les colonnes, mais construisirent sur ces colonnes. — Lorsque Azîz eut dicté le Pentateuque et qu'ils l'eurent mis par écrit, il leur dit: »J'ai encore un autre signe plus concluant que celui-ci.« Puis, sur leur demande, il dit: »Avez-vous entendu parler d'Isaïe, qui fut prophète parmi les enfants d'Israël après Salomon et qui a déposé un exemplaire du Pentateuque sous une des colonnes du temple?« Ils dirent: »Cela nous est parvenu avec les traditions de nos pères; mais nous ne savons pas quelle est la colonne.« Azîz dit: »Je le sais; car Dieu m'en a informé. Fouillez sous telle colonne!« Ils le firent et trouvèrent là le Pentateuque dans un coffre de bois entouré de fer. Puis ils le comparèrent avec le Pentateuque que leur avait dicté Azîz, et il ne s'y trouva ni une lettre de trop ni une de moins. Ils furent saisis d'étonnement et dirent: »Ce n'est pas le fait d'un homme.« — Et ils devinrent infidèles à cause de cela, comme il est dit dans le Coran: »Les Juifs disent que Azîz est le fils de Dieu.« Puis Dieu les réfuta en disant: »Ils prennent leurs docteurs et leurs moines pour les Seigneurs, à l'exclusion de Dieu.« (Sur. 9, 30s.) — Il dit: »Chaque signe que j'envoie aux enfants d'Israël, par lequel ils devraient trouver le vrai chemin, à cause de leur intelligence, les éloigne de Dieu, et ils lui rendent un culte à l'exclusion de Dieu.« (Muhammed ben-Djarir, dans ce livre, n'a pas donné l'histoire entière de Azîz. Je l'ai complétée à l'aide des commentaires et des livres de traditions.)

Gerade diese Legenden zeigen deutlich genug, wie es möglich war, dass die Araber die Siebenschläferlegende, besonders wie sie im Al-Kisâîtext erscheint, so reich ausstatten konnten. Vor allem bringen sie für die „Wiedererkennungsszene" manche schätzenswerte Aufklärung *(cfr. oben pg. 301ss.)*. Ein herrliches Beispiel übrigens auch dafür, wie die Araber ihre Ausstattungsstoffe von überall hernahmen und aus allen möglichen Stücken ein buntfarbiges Kleid zusammenflickten. —

5. Die Entrückung des Isaias.

Noch eine andere verwandte Legende muss hier berücksichtigt werden, die ebenfalls den Beweis für die Verbreitung des Motives der Entrückung von gewissen Männern zum Zwecke des Schutzes liefert und die in mehrfacher Einkleidung überliefert ist. Dieses Motiv erscheint nun in dem *Martyrium Isaiae (cfr. Aug. Dillmann, Ascensio Isaiae, aethiopice et latine, Lpz. 1877, cp. II, III, V; cfr. Kautsch, Apocryphen II, 119ss.; R. H. Charles, The Ascension of Isaiah, London 1900; cfr. Hennecke, Apocryph. 292ss.; Ders., Handbuch 323ss.).* Der aethiopische Text ist aus einer griechischen Vorlage im 5 7. Jh. übersetzt worden. Auch ein späterer griechischer Text als eigentliche Heiligenlegende ist noch vorhanden. *(ed. O. v. Gebhardt, Zschr. f. wiss. Theol. 1878, 330—353).*

Diese Legende ist offenbar nichts anderes als ein Midrasch zu 4 Reg. 21, 16 (cfr. Jos. Antiqu. X, 3, 1): *Insuper et sanguinem innoxium fudit Manasses multum nimis, donec impleret Jerusalem usque ad os (cfr. 4. Reg. 24, 4).* Vielleicht fand sich diese Legende in irgend einer Form in der *„Genealogienrolle"* vor (cfr. 4 Reg. 21: *nonne haec scripta sunt in Libro sermonum dierum regum Juda?),* welche Rabbi Simeon ben Azzai in Jerusalem fand. Die Gemara *(b. Talm. Jebamoth 49b),* welche diese Legende auf die Autorität des Rabas hin († 352) berichtet, bemerkt ausdrücklich, dass darin auch berichtet war, dass Manasses den Isaias tötete *(cfr. b. Talmud, Sanhedrin 103b; cfr. Wünsche, Der babyl. Talmud II, 3 pg. 233).* Nach dem Jerusalemitischen Talmud *(cfr. M. Schwab, Le Talm. de Jérusal. XI, 1889, 49; Sanhedrin X)* verbirgt sich Isaias in einer Ceder. Die Fransen seines Gewandes, die aus dem Baume hervorguckten, verrieten ihn und Manasses liess den Baum zersägen. Ähnlich ein Targum zu Isaias *(bei H. Jolowicz, Die Himmelfahrt u. Vision d. Proph. Jes., Lpz. 1854, 8; Basset, Les Apocryphes éthiopiens, III: L'Ascension d'Isaïe, Paris 1894).* —

Auch die Araber haben diese Legende aufgegriffen, so Tabarî *(Annales, ed. Goeje, Leyden 1881/2, I, 2 pg. 644s.),* welcher die Legende ähnlich wie der Jerusal. Talmud gibt. Nach Tabarî-Zotenberg (I, 490) lautet die Legende:

Quand Joakim (Manasses?) eut gouverné trois ans, les Israélites faisaient le mal ainsi que le roi. Le prophète Isaïe les exhorta et les appela à Dieu. Ils cherchèrent à le tuer, mais il s'enfuit de la ville. Dieu ordonna à un arbre de s'ouvrir, et Isaïe entra et s'y cacha. Mais Iblîs saisit son manteau, et lorsque l'arbre se ferma, un pan du manteau resta dehors. Quand les Israélites arrivèrent à sa poursuite, ils virent le pan du manteau et surent qu' Isaïe se trouvait dans cet arbre. Ils apportèrent une scie et scièrent l'arbre avec le prophète Isaïe.

Merkwürdigerweise wird dieselbe Legende von Tabarî auch auf Zacharias übertragen (Tabarî-Zottenberg I, 550s.):

Lorsque Hérode eut entendu le récit de la naissance de Jésus et que Marie se fut enfuie en Syrie, les enfants d'Israël disent à Zacharie: »Tu es prophète, mais tu es devenu infidèle, car tu as commis la fornication avec Marie, et de peur qu'elle ne nous le dise, tu l'as envoyée en Syrie et en Egypte.« Alors ils voulurent le tuer. Ils en informèrent Hérode et lui dirent: »Il faut tuer cet homme, parce qu'il a commis la fornication avec Marie.« Or le roi chercha Jésus pour le tuer, et quand on lui dit que Zacharie avait éloigné Jésus et Marie, il ordonna de rechercher Zacharie et de le mettre à mort. Zacharie s'enfuit dans la direction de la Syrie pour aller rejoindre Marie. Les enfants d'Israël le poursuivirent. — A la porte de la ville de Jérusalem se trouvait un arbre creux; Zacharie se cacha dans cet arbre, et quand ceux-ci y arrivèrent, ils ne s'aperçurent pas qu'il y fût entré. — Alors Eblîs leur apparut et leur dit: »Zacharie est dans cet arbre, coupez-le avec une scie; vous le verrez s'il s'y trouve, et vous le couperez avec l'arbre; s'il ne s'y trouve pas, vous n'aurez pas un grand dommage.« Ils trouvèrent son raisonnement juste et apportèrent une scie, et scièrent l'arbre et Zacharie en deux. Le sang de Zacharie coula. — Personne ne sut cet événement. Quelques-uns racontent que Dieu avait donné à l'arbre l'ordre de s'ouvrir, afin que Zacharie y pût entrer, et ensuite de se refermer. Quand l'arbre se ferma, Eblîs saisit un pan du manteau, de sorte qu'il resta en dehors de la fente de l'arbre; quand les autres arrivèrent, ils reconnurent à ce signe que Zacharie était dans l'arbre. Mais ce récit n'est pas exact. Car ce même Dieu qui a pu disposer l'arbre pour que Zacharie y pût entrer, aurait pu enlever à Eblîs le pan du manteau. — Après la mort de Zacharie Jean resta caché jusqu'à la mort d'Hérode.

Freilich scheint in dieser letzten Legende dem Überlieferer ein arges Missverständnis unterlaufen zu sein. Das Ganze bezieht sich wohl nicht auf die Flucht Jesu (nach Aegypten?), sondern scheint der Zachariaslegende zu entstammen, wie der Schlusssatz beweist, der auf einmal *Johannes* einsetzt. Und zwar scheint hier jene Form der Legende in Betracht zu kommen, deren Reste im *Protevangelium Jacobi (cp. 22—24)* noch erhalten sind *(ed. graece Tischendorf, Evang. Apocr. pg. 44—49; deutsch Hennecke, Apocryphen pg. 62s.; cfr. pg. 49; Ders. Handbuch 128ss.; cfr. A. Behrendts, Studien über Zacharias-Apocryphen und -Legenden, Lpz. 1895; cfr. Hist. Jahrbuch 17, 1896, 170ss.; Annal. Boll. 16, 1897, 92s.; Byz. Zschr. 8, 1899, 568s.; auch noch erhalten in einer ursprünglich (ca. 500) griechisch verfassten, aber nur mehr in barbarischem Latein vorliegenden Chronik, in Monum. Germ. Auctor. antiq. X, ed. Mommsen).* Die hier in Betracht kommende Stelle lautet (cp. 22): „Elisabeth aber, als sie hörte, Johannes werde gesucht *(von Herodes)*, nahm sie ihn und stieg aufs Gebirge und schaute umher, wo sie ihn verbergen möchte. Und da war kein Ort zum Verbergen. Und Elisabeth seufzt mit lauter Stimme und spricht: Berg Gottes, nimm Mutter und Kind auf *(cfr. Apoc. Baruch 77, 20)*. Denn Elisabeth konnte nicht hinaufsteigen. Und alsbald spaltete sich der Berg und nahm sie auf. Und Licht schimmerte für sie hindurch; denn ein Engel des Herrn war mit ihnen und behütete sie." — Zacharias wird im Vorraum des Tempels um die Morgendämmerung ermordet, weil er das Versteck seines Sohnes nicht offenbaren will. Die Priester finden das beim Altar geronnene zu Stein gewordene Blut, aber nicht den Leichnam *(cfr. Math. 23, 35: usque ad sanguinem Zachariae Barachiae filii, quem occidistis inter templum et altare)*. — Dieser Zacharias ist *Zacharias, Sohn des Jojada* (2 Paral. 24, 20s.; das geronnene Blut cfr. J. Taanith 21b, 22a).

Übrigens lässt sich das obengenannte Missverständnis unschwer erklären. Es scheint sich dasselbe auf eine andere Gruppe der Zachariasapocryphen zu beziehen, nach welcher Zacharias deswegen ermordet wurde, weil er Maria nach der Geburt Christi noch unter die Tempeljungfrauen eingereiht beliess (cfr. Origines). —

Es ist wohl ziemlich sicher, dass gerade diese Episode aus der Zachariaslegende nicht ohne Einfluss mindestens auf die arabische Ausgestaltung der Siebenschläferlegende geblieben ist. Der Engel als Schützer entspricht ganz der Auffassung des Sarug und auch dem Engel, der in den arabischen Texten das Umwenden der schlafenden Jünglinge zu besorgen hat. Jenem Engel wird in der slavischen Version der Zachariaslegende (*Hennecke, Handbuch 129*) nicht bloss das Amt angewiesen, einen Zufluchtsort einzurichten, sondern er muss auch Brot und Wasser aus dem Berg hervorkommen lassen. —

Auch in den Kindheitslegenden findet sich das Motiv des Schutzes in einem Baume: Ein Feigenbaum öffnet sich und birgt Maria und das Jesuskind vor den Räubern. —

So sonderbar diese Episode von dem Schutze in einem Baume erscheinen mag, so merkwürdig ist es, dass sich dasselbe Motiv auch in der persischen Sage, und zwar bei dem schon öfter genannten König Dschemschid befindet. Bei Tabarî-Zotenberg (I, 105s.) wird nur kurz berichtet, dass sich Dschemschid vor Beyurasp flüchtete und sich vor ihm ein Jahr lang verbarg; als aber der Verfolger sein Versteck entdeckt hatte, liess er den Flüchtling entzweisägen, vom Kopf bis zum Fuss. Ein andere Handschrift (D) lässt den Dschemschid sich 100 Jahre in den Gebirgen Chinas verstecken *(cfr. Schâhnâme, übers. Mohl I, 47)*. In derselben Kürze findet sich diese Episode auch bei Schâhnâme *(Rückert-Bayer I, 28; Verfolger ist hier Zohak)*.

Eine sehr ausführliche persische Erzählung über die näheren Umstände, unter denen Dschemschid seinen Tod gefunden, gab Larionoff heraus *(Journal Asiat. VIII, t. IV, Paris 1889, 59 bis 83 im Urtext und mit Übersetzung)*. Als gemeinsame Quelle für die jüdische, arabische und persische Erzählung wird das *Avesta* anzusehen sein. Nach dem Zamyad-Yašt VIII, 46 (cfr. *Darmsteter, The Zend-Avesta, the sacred books of the East, vol. XXIII, Oxf. 1883, 297)* wird Yima (= *Dschemschid)* zersägt von Spityura *(Spitûr = der Bruder des Yima; Bundehesch, cfr. Sacr. books, vol. V. 1880, Pahlavi texts, transl. by W. West 130s.)*. Nach dem Bundehesch (XXXI, 5) wird Yim

zersägt von Spîtûr und Dahâk (= *Azi-Dahâka im Avesta* = *Zohaq*).

Larionoff veröffentlicht die Geschichte des Dschemschid nach Ms. Cod. Pers. Supplément 1022, fol. 26ᵛ—29ᵛ (National-Bibliothek Paris; seit 1818 gehörte es G. C. Haughton, 1834 erwarb es Jules Mohl, dann nach dessen Tod i. J. 1876 ging es an die Nationalbibliothek über). Es ist in Nestaalik-Schrift geschrieben und scheint ziemlich jung zu sein. Der darin genannte Überlieferer „Nouchirevan" kann vielleicht auch der Verfasser der sonst noch darin enthaltenen Stücke sein. Es ist schade, dass nicht auch *„Die sieben Wunder des Dschemschid"* (fol. 69 bis 69ᵛ) berücksichtigt wurden. Mehrere Abschnitte wurden schon andernorts herausgegeben, so (fol. 30—50) Arda Viraf (in Pehlevi, herausgegeben von Haug-West: *The Book of Arda Viraf, with English translation and introduction and an Appendix with Glossary, 2 parts, Bombay*; cfr. *A. Barthélemy, Ardâ-Virâf Nâmak, ou Livre d'Ardâ Vîrâf, Paris 1887, Bibliothèque orientale elzévirienne*).

Dschem oder Dschemschid ist der *Yima* oder *Yimâ Khshaêta* des Zend-Avesta, Zahak ist der *Aji Dahaka* des Zend-Avesta. Die *Rivâyets* (ed. Spiegel) sagen nur, dass Dschemschid sich am Ende seiner Regierung einbildete, Gott zu sein und dass er sich dann vor Zohak im Gebirge und in der Wüste verbergen musste (*Fr. Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, Wien 1860, pg. 331s.*) Am meisten ergänzt sich diese Sage mit der Überlieferung im Bundehesch (*ed. E. W. West, I, 87*).

Nous parlerons encore de la religion divine par la grâce de (*Dieu*), ce grand et pur guide (*des hommes*).

Sache que j'ai vu cette histoire écrite en prose; mais avec l'agrément et par la bonté de Dieu, je la mettrai en vers, afin que tant que les hommes liront ils la transmettent de *Nouchirevan* en Nouchirevan. Je l'ai vue écrite en huzvarèche (telle que je vais la raconter); prêtes-y bien attention, ô mon frère!

Ce récit est des temps éloignés où Djemchid était sur le trône. Lorsque Dieu brisa la puissance de ce roi, Zohak, l'homme aux serpents, s'empara de son trône; le roi Djemchid, saisi de crainte, s'enfuit devant lui et se cacha à côté d'une fontaine dans un désert entouré de montagnes. Sa sœur l'accompagnait. Le nom de cette jeune fille était Djemé; elle lui tenait compagnie.

Ils restaient ensemble jour et nuit, pleins de tristesse. Ils passèrent ainsi sept ans dans la tristesse et l'affliction.

Or le nom d'Ahriman est oppression et destruction; ce génie du mal, qui ne cherche qu'à détruire ce qui existe, parce qu'il ne voit rien qu'il aime dans les deux mondes, imagina une ruse qui causa au roi de grands tourments. Il envoya deux mauvais divs pour tromper cet homme vertueux. Lorsque ces deux divs vinrent le trouver, Djemchid ne soupçonnait pas leurs projets. Ce grand homme ignorait leur ruse, qu'il devait plus tard être malheureux à cause de sa propre action. Il leur demanda donc: »D'où venez-vous à cette heure?« Ceux-ci lui répondirent: »Nous sommes des fugitifs, homme généreux; nous sommes contents de vous voir. Réjouissons-nous maintenant! Nous vivrons ici joyeux et contents.« (*Puis l'un d'eux ajouta*): »Je vais te donner ma sœur et tu me donneras la tienne! Abandonne la tristesse, puisque nous serons heureux tous les deux dans cet endroit. Nous n'avons pas à craindre le roi; en restant ici, nous vivrons dans la joie et le bonheur, tant que le roi ne connaîtra pas notre retraite; s'il nous savait ici, il nous ferait mourir tous deux.« Lorsque le roi Djemchid entendit ces paroles, it fut tout joyeux et rit aux éclats. Il ne soupçonnait point cette tromperie ni cette ruse, et fut réjoui de leurs propos. L'insensé donna sa sœur au div et lui prit la sienne. Lorsque chacun d'eux alla vers sa femme, apprends de la loi (*l'Avesta*) ce qui résulta de leur union! Ce jour-là de l'une naquit un singe et en même temps et le même jour (*de l'autre, de la sœur de Djemchid*) naquit un ours. Tant la femme div que la sœur de Djemchid éprouvèrent de grandes souffrances. Alors vinrent au monde en riant les créatures à forme de monstre. Ils passèrent ainsi ensemble quelques années, persécutés par Ahriman et pleins de chagrins. — La sœur de Djemchid était aussi en butte aux tourments de la part d'Ahriman. Elle s'adressa en pleurant au Tout-Puissant qui l'en délivra et et l'envoya dans une caverne. Il lui fit connaître ses dessins à l'égard de cette femme (*de la femme de son frère*). Il frappa les divs d'Ahriman qui éprouvèrent une défaite et furent exterminés de la surface de la terre. Ces deux divs s'en allèrent tristement dans l'enfer. Les divs *drudj*[1]) eux-mêmes devinrent moins nombreux.

Lorsque le roi Djemchid connut ces circonstances, il en fut tourmenté jour et nuit. Cent ans après, on le tua dans

---

1) cfr. The sacred books of the East; The Zend-Avesta (übersetzt James Darmsteter I, pg. LXXXVI).

une forêt de Chine. Le même Ahriman et Bîver[1]) (*Zohak*) le rencontrèrent tous les deux; il était plein de tristesse. Lorsqu'il les aperçut, il se mit à pleurer (*en disant*): »Seigneur, envoie-moi tout de suite dans la caverne (*où se trouve ma sœur*), car je suis très affligé à cause d'eux.« Il y avait un arbre dans cet endroit. Cet arbre s'entr'ouvrit par suite de la bonté de Dieu, pour que le roi Djemchid se cachât à l'intérieur. Zohak, ce tyran, et le diable malfaisant ne soupçonnèrent pas qu'il était là. Il se cacha dans l'intérieur de cet arbre. Chacun d'eux fut désappointé à cause de lui; mais Iblis, démon impur et tyrannique, connut ce qui était arrivé. Ce Satan de mauvaise nature dit à Bîver: »Djemchid est sans doute à l'intérieur de cet arbre.« Alors ces deux malfaiteurs s'approchèrent pour le tuer. Ils ordonnèrent à un menuisier d'apporter une scie et se mirent à scier l'arbre avec une grande joie. Lorsque la scie vint à scier le corps du roi Djemchid, le soleil disparut du monde. Alors ils s'en allèrent. Le lendemain, ce même Iblis et Bîver revinrent tous les deux vers ce malheureux. Ils examinèrent l'arbre et furent stupéfaits de voir qu'il était resté entier par la volonté de Dieu. Ils ordonnèrent de nouveau de le scier et de nouveau, lorsque la scie fut sur le point de couper (*toucher*) Djemchid, la nuit apparut (*sur la terre*). Puis Zohak et Iblis le malfaiteur firent allumer du feu en bas de l'arbre qu'ils avaient coupé. Le troisième jour ils coupèrent l'arbre du roi Djemchid qui dut, à son grand désespoir, se séparer de son âme douce. Dieu, ce pur Créateur, irrité contre lui, l'envoya dans l'enfer auprès du div et le condamna à souffrir pendant 2000 ans. Après ce temps, le saint *Zaratucht* intervint auprès de Dieu, afin qu'il lui pardonnât. Dieu le fit passer alors dans le Hamîstakân[2]). Djemchid y resta pendant mille ans, après lesquels Dieu le plaça dans le Garuthmân[3]), où il retrouva le bonheur et la joie. —

Crois sincèrement à la justice divine! Ecoute les paroles pleines de conseils que je t'adresse. Tout ce que Dieu a crée dans le monde, tout cela il l'a fait, afin que son serviteur fût meilleur. Obéis à Dieu jour et nuit, ne fais pas de mal, con-

---

1) Biver oder Biver-asp = der Mann mit 10000 Pferden; cfr. Zohak in Pahlavitexts, transl. by West, III, 35 nr. 3.

2) Hamîstakân = etwas wie ein Fegefeuer, der Aufenthaltsort jener, die nicht gut genug sind, um in den Himmel zu kommen, und nicht schlecht genug, um die Hölle zu verdienen; demnach besteht dieser Ort aus zwei Teilen für die erstere und für die zweite Gruppe. cfr. The sacred books of the East; Pahlavi Texts, transl. West II, 47 nr. 1.

3) Garuthmân = der Name des oberen Himmels, wo Ormuzd seinen Thron hat. cfr. Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, pg. 391.

forme-toi à ses ordres et tu ne seras jamais affligé, lis jour et nuit le Zend-Avesta, afin que tu aies la tête élevée dans les deux mondes. Dieu est le guide de tous les hommes, il leur donne la vie, ainsi qu'à tous les animaux. Chaque homme qui a une parcelle d'esprit devient joyeux, parce qu'il trouvera dans les cieux un lieu de bonheur. Ô hommes, retenez ces paroles que je révèle à tous. Eloignez-vous tous de la voie d'Ahriman, afin d'être pleins de lumière auprès de Dieu. —

Ce qui est arrivé à Djemchid, lorsqu'il se détourna par ignorance du chemin de Dieu, arrivera également à ceux qui n'écouteront pas ces conseils. Il se repentit dans l'autre monde. Ce même Djemchid, plein de lumière et bienfaisant, éprouva à cause de sa folie des peines et des tourments. Pendant sept cents ans il fut roi du monde, et la main du tyran (Iblis) ne put pas atteindre les hommes. Pendant six cents ans (*du règne de Djemchid*), par l'ordre de Dieu, il ferma la porte de la mort dans le monde (*Mohl, Châh-nâméh I, 37: „Ainsi s'étaient passés trois cents ans, pendant lesquels la mort était inconnue parmi les hommes. Ils ne connaissaient ni la peine ni le malheur, et les Divs étaient ceints comme les esclaves.“ — cfr. The Zend-Avesta II, 252 s., 293*). Il n'y avait ni vieillesse, ni douleurs, ni peines, ni tourments; tous les hommes étaient heureux et vertueux. Et vous, hommes généreux et pieux, récitez jour et nuit les louanges de Dieu. Considérez le sort du roi Djemchid. Depuis le jour où Ahriman remplit son cœur de tourments, il détourna tellement cet homme vertueux de la bonne voie que Dieu lui infligea des peines. Conservez votre cœur pur, ô hommes, ne vous laissez pas séduire par les ruses du diable. Dieu existe et existera toujours. Ecoute ces paroles, homme éclairé. Tout ce que Dieu veut, il le fait lui-même. Dans les deux mondes lie ton cœur à lui. Dieu donne beaucoup de bonheur et de satisfaction, il procure le repos à tous les hommes. Il leur montre ses miracles, afin que tous puissent les voir, ou cache ses secrets jusqu'à ce que les hommes se livrent à lui. De quel côté que tu coures, tu ne le trouveras pas, car il reste caché. Ecoute afin que tu comprennes bien cela. Il se montre, puis il se dérobe; le roi des étoiles apparaît ainsi plusieurs fois. Récitez partout jour et nuit ses louanges, parce que c'est lui qui vous conduit (vous aide) dans les deux mondes.

Quant à toi, Nouchirevan, arrête-toi ici; ne dis pas autre chose! —

Au sujet de la nature du singe et de l'ours, on raconte que, lorsque sa raison le quitta, Yim, craignant les démons, prit pour femme un démon femelle et maria Yimak, qui était

sa sœur, à un démon. C'est d'eux que naquirent le singe à queue, l'ours et d'autres espèces dégénérées (*The sacred books of the East, vol. V, Pahlavi Texts, translat. West, I, 87*).

Et Khvêtudâd (*mariage entre les proches parents*) est si miraculeux que l'on a déclaré touchant Yim que, lorsqu'il eut perdu la gloire de sa souveraineté, il sortit vers les régions de l'Océan avec Ymak, sa sœur, afin de fuir le peuple, les démons et les sorcières de l'assemblée de Dâhâk, qui les cherchèrent dans l'enfer et ne les trouvèrent pas. D'autres les cherchèrent aussi sans résultat parmi les hommes, dans les eaux, sur la terre, parmi les bêtes, dans les arbres, dans les montagnes et dans les villes. Alors Ahriman parla ainsi: »Je pense que Yim voyage dans les régions de l'Océan.« Le démon et la sorcière qui étaient avec eux dirent: »Nous allons chercher Yim.« Et ils s'en allèrent en courant; lorsqu'ils arrivèrent dans la contrée où il se trouvait et qui était la contrée de l'eau de Tîr, Yim leur adressa ces paroles: »Qui êtes-vous?« et ils lui répondirent: »Nous sommes des gens qui, comme toi, avons dû nous échapper des mains des démons; nous aussi, nous nous sommes enfuis loin des démons et nous sommes seuls. Donne-moi donc ta sœur en mariage et moi je te donnerai la mienne!« Yim n'ayant pas reconnu que c'étaient non pas des hommes, mais des démons, épousa donc la sorcière et maria sa sœur au démon. De Yim et de la sorcière naquirent l'ours, le singe, Gandarep et Gôsûbar (*cfr. Darmesteter, Zend-Avesta, 2e partie, pg. 63 nr. 1*); de Yimak et du démon naquirent la tortue, le chat, le faucon, la grenouille, le charançon et aussi beaucoup d'autres créatures nuisibles, jusqu'à ce que Yimak vît que ce démon était malfaisant et qu'il était nécessaire de demander le divorce. Un jour comme Yim et sa femme (*qui était un démon*) s'étaient enivrés avec du vin, elle changea sa propre nature et revêtit celle de la sorcière; puis lorsque Yim vint, il était ivre et, sans le savoir, coucha avec Yimak, sa sœur, et ils accomplirent ainsi la bonne œuvre de Khvêtudâd. Beaucoup de démons furent écrasés et moururent. Ils s'élancèrent à la fois et tombèrent au fond de l'enfer (*Pahlavi Texts, part II, 418s.*).

6. Salichlegende.

Eine Darstellung, die ebenfalls zeigt, wie tief derartige Vorstellungen über ein zeitweiliges Verschwinden von Männern, die meistens irgendwelche besondere Sendung zu erfüllen hatten, in die Volksanschauung eingewurzelt waren, findet sich auch in der Legende von Salich dem Frommen (Weil, Bibl. Leg. 48—61. cfr.

Sure 7, 71—77; 11, 64—72; 26, 141—160; 27, 46—55; 41, 12—17; 51, 43—46; 54, 23—31; 91, 11—15; cfr. Sure 22, 43; 25, 40; 29, 37; 39, 12; 40, 37; 50, 12; 53, 51 s.; 85, 18; 89, 8. — cfr. Palmer, Koran I, 147; d'Herbelot, Bibl. Or.: Salich; Geiger 118s.). Wer dieser Salich war, kann nicht recht ermittelt werden, da aus rabbinischen Kreisen über ihn nichts bekannt ist. Manche nehmen an, dass es der in Gen. 11, 13 genannte Saleh (*Arphaxad genuit Salch*) oder der in Gen. 11, 16 genannte Phaleh ist (*Heber genuit Phalch*). Diese Sage scheint wohl arabischen Ursprungs zu sein.

Djundu Ibn Omar, König der Thamuditen, hatte einen Palast in den Felsen eingebaut; dasselbe hatte auch sein Oberpriester Kanuch Ibn Abid tun lassen. Das kunstreichste Gebäude davon war nun ein Tempel, in dem ein Götze angebetet wurde, dessen Gesicht dem eines Menschen glich, der aber den Hals eines Stieres, den Körper eines Löwen und die Füsse eines Pferdes hatte, alles aus dem reinsten Golde, mit vielen Edelsteinen verziert. Da dieses Götzenbild eines Tages umgestürzt war und Kanuch ausserdem im Schlaf eine Stimme vernommen, nach welcher „die Wahrheit erscheinen und der Wahn zerrinnen werde", ward er in seinem Glauben an die Götter schwankend. Deswegen wollte ihn nun der König durch seine Viziere zur Verantwortung vor sich bringen lassen. Doch mit Blindheit geschlagen konnten diese die Wohnung des Kanuch nicht finden, während letzterer von zwei Engeln in ein fernes, den Thamuditen unbekanntes Land getragen wurde, um so den Nachstellungen des Königs entrückt zu werden. Auch unter dem Nachfolger Kanuchs, Davud, stürzte das Götzenbild wieder um. Und als Davud diesem Götzen zwei Stiere opfern wollte, flohen diese beiden Tiere mit dem Rufe: „Einem leblosen Klumpen Gold, den eure Hände ausgegraben, Gott der Allmächtige aber geschaffen, wollt ihr ein von Gott mit Leben begabtes Geschöpf opfern? Vertilge, o Gott, ein so sündhaftes Volk!" Doch Gott wollte, sie verschonend, ihnen noch einen neuen Propheten schicken. Deswegen liess er Raghwah, Kanuch's Frau, durch einen Vogel aus dem Paradiese zur Grotte ihres Mannes geleiten. Dieser Vogel war ein Rabe mit einem Kopf so weiss wie Schnee, einem Rücken wie Smaragd, mit Füssen wie Purpur, einem Schnabel wie der klarste Sonnenhimmel und mit Augen wie zwei Edelsteine; nur der Leib war schwarz; denn diesen Vogel hatte Noah's Fluch nicht treffen können, durch den alle Raben schwarz geworden waren, zur Strafe dafür, dass jener ausgesandte Rabe nicht mehr in die Arche zurückkehrte.

Diesen beiden Personen entstammte nun Salich, der seinen Vater jedoch bald verlor. Derselbe Paradiesesrabe führte nun Salich mit seiner Mutter in die Heimat zurück, wo er durch die Eigenschaften seines Geistes und Körpers bald alle entzückte, besonders als er seinen Stammesgenossen einen herrlichen Sieg über die Chamiten verschaffte. Dadurch zog er sich allerdings den Hass seines Königs zu und konnte dessen Nachstellungen nur dadurch entgehen, dass den gegen ihn gesandten Häschern jedesmal die Hände verdorrten; durch sein Gebet wurden dieselben jedoch stets wieder geheilt, wodurch bald viele um ihn sich sammelten, mit ihm vereinigt durch den Glauben an den Einen wahren Gott. Eines Tages liess der erzürnte König die von Salichs Anhängern erbaute Moschee mit Truppen umgeben, um alle mit dem Tode zu bedrohen, wenn ihr Gott sie nicht durch ein Wunder errette. Salich betete, und sogleich verwandelten sich die Blätter des Dattelbaumes vor der Moschee in Schlangen und Skorpionen, die über die Verfolger herfielen, während zwei Tauben auf der Terrasse der Moschee ausriefen: „Glaubet an Salich, er ist ein Prophet und Gesandter Gottes!“ Salich wurde so gerettet. Aber obwohl der Baum durch sein Gebet wieder die frühere Gestalt erhielt und einige der von den Schlangen getöteten Thamuditen wieder erweckt wurden, so blieb der König trotzdem verstockt, selbst dann noch, als das Volk von einer Hungersnot heimgesucht wurde. Iblis nannte eben, aus dem Munde des Götzen redend, Salich dauernd einen Zauberer und einen Besessenen. Da betete Salich, es möchte doch Gott ein so sündiges Volk vertilgen. Aber er wurde, wie einst sein Vater, im Schlafe von einem Engel in eine unterirdische Höhle gebracht, in der er 20 Jahre fortwährend schlief. Bei seinem Erwachen wollte er das Morgengebet in seiner Moschee verrichten; denn er glaubte nur eine Nacht geschlafen zu haben; aber dieselbe war eingestürzt. Er suchte nun seine Freunde und Anhänger auf; aber die einen waren schon tot, die anderen, weil sie glaubten, er sei entflohen oder heimlich umgebracht worden, hatten sich in ein anderes Land geflüchtet; einige waren auch wieder zum Unglauben zurückgekehrt. Salich wusste nun nicht, was er beginnen sollte. Da erschien ihm der Engel Gabriel und sagte zu ihm: „Wegen deiner Schnelligkeit im Verdammen hat dir Gott 20 Jahre deines Lebens entzogen, die du schlafend in der Höhle zugebracht. Doch jetzt mache dich auf und predige von neuem! Hier sendet dir Gott Adam's Hemd, Habil's Sandalen, Schet's Oberkleid, Irdris' Siegelring, Noah's Schwert und Hud's Stab, womit du deine Worte durch allerlei Wunder bekräftigen kannst.“

Am folgenden Tage begab sich Salich zum König, um ihn durch jedes gewünschte Wunder zu bekehren. Da verlangte Davud, er solle aus einem Felsen ein Kameel hervorkommen lassen, das 100 Ellen lang wäre und auf dessen Rücken sich alle Farben vereinigen würden, dessen Augen wie ein Blitz leuchten, dessen Stimme dem Donner gleichen und dessen Füsse den Wind an Schnelligkeit übertreffen sollten. Die Vorderfüsse sollten golden, die Hinterfüsse silbern, der Kopf aus Smaragd, die Ohren aus Rubin sein und auf dem Höcker sollte es ein seidenes mit Goldfäden durchwirktes und mit Perlen geschmücktes Zelt tragen, das auf vier diamantenen Pfeilern ruhe. Dazu verlangte der König noch, dass aus dem Felsen ein Kameel herauskommen soll mit Haut, Haaren, Fleisch, Blut, Knochen, Muskeln und Adern, wie ein natürliches Kameel, nur viel grösser; und dieses soll dann ein junges Kameel hervorbringen, das ihm überall folgen und, kaum geboren, ausrufen soll: „Gott ist nur Einer und Salich sein Prophet und Gesandter!“ Davud fügte noch hinzu, dass dieses Kameel Milch geben solle, ohne dass man es melke; und diese Milch soll im Sommer kalt und im Winter warm sein. Schihab, der Bruder des König, verlangte noch, dass diese Milch jeden Kranken heilen und jeden Armen bereichern solle; und es solle das Tier allein in jedes Haus gehen, die Bewohner beim Namen rufen und alle leeren Gefässe mit seiner Milch füllen. Nachdem sich Salich hatte schwören lassen, dass keiner dem Kameele etwas zu leide tue oder es irgendwie schände, begann er Gott um dieses Wunder anzurufen. Zuerst entsprang eine duftende Quelle; dann senkte sich vom Himmel das Zelt herab, welches einst für Adam im Paradiese errichtet worden war; bald kreiste die Felswand, an welche die östliche Seite des Tempels sich lehnte; dann erschienen Vögel, welche Schnäbel mit dem Wasser aus der Quelle füllten und damit den Felsen begossen. Da kam zuerst der Kopf, dann der übrige Körper eines Kameels hervor, ganz so wie es gewünscht worden war, und es rief: „Es gibt keinen Gott ausser Gott, und Salich ist sein Prophet und Gesandter!“ Dann liess sich der Engel Gabriel herab und berührte es mit seinem Flammenschwert, worauf es ein Junges gebar, das ihm ganz ähnlich war; und dieses wiederholte jenes Bekenntnis. Das Kameel tat nun alles, was von ihm verlangt worden war; und auf seinem Wege verneigten sich alle Tiere vor ihm und alle Bäume neigten ehrfurchtsvoll ihre Zweige zu ihm herab. Der König bekehrte sich, Schihab aber sowie Davud und die Priester nannten dies alles nur Zauber- und Blendwerk.

Da liess Schihab bekannt machen, dass derjenige, welcher

das Bergkameel töte, seine Tochter Rajan zur Frau erhalten würde. Kaddar, ein junger Mann aus dem Volke, der das Mädchen schon lange insgeheim liebte, überfiel mit der Priesterschar das Tier von hinten, als es eben an der Quelle trank, und verwundete es an den Klauen. Sofort stiess die ganze Natur ein furchtbares Wehgeschrei aus und das Junge lief jammernd auf den höchsten Gipfel des Berges und rief: „Gottes Fluch über dich, du sündhaftes Volk!“ Salich verlangte vom König Bestrafung; aber Schihab hatte sich der Regierung bemächtigt, und sich flüchtend konnte Salich nur noch Gottes Strafgericht schon für die nächsten drei Tage verkünden. Bereits am folgenden Tage sahen sie alle gelb wie Herbstblätter aus; und überall, wo das verwundete Kameel hintrat, entsprang eine Blutquelle. Am zweiten Tage färbte sich ihr Gesicht blutrot und am dritten wurden sie kohlschwarz. Gegen Abend sah man das Kameel mit roten Flügeln in die Luft entschweben, worauf dann die Engel ganze Feuerbrände herabschleuderten, während andere die unterirdischen Feuerbehälter öffneten, welche mit der Hölle in Verbindung stehen, so dass die Erde Feuerbrände in Kameelgestalt ausspie. Mit Sonnenuntergang waren alle Thamuditen ein Haufen Asche. Salich allein und der König Djundu wurden gerettet und wanderten miteinander nach Palästina aus, wo sie ihr Leben als Einsiedler endeten *(cfr. oben pg. 285 ss.)*.

Cap. III. Die Siebenschläferlegende und die Bibel.

Es ist eine besondere Eigentümlichkeit der Legendendichter, dass sie vor allem die Bibel ausnützten, um ihren Dichtungen gewissermassen ein biblisches Kolorit zu geben. Es wird hier nicht bloss die Sprache der Bibel nachgeahmt, ein Umstand, der die Textforschung ganz besonders in Verzweiflung bringt, insoferne sich in solchen Fällen bei rein abendländischen Texten der semitische Ursprung oft geradezu aufdrängt. Es werden ferner vor allem auch alle verwandten Züge aus den beiden Testamenten hervorgeholt und mit in die christliche Heiligenlegende verwoben, so dass man dann oft mehr eine biblische Persönlichkeit als einen Heiligen der späteren Jahrhunderte vor sich zu haben glaubt. Ja, es lässt sich auch nicht leugnen, dass nicht selten solche biblische Persönlichkeiten gewissermassen neuerdings Fleisch und Blut in christlichen Heiligen

annehmen, sei es durch die Übertragung von Zügen der ersteren auf die letzteren, oder auch durch Neuschaffung eines Abbildes auf Grund jenes Vorbildes. Schliesslich wird auch noch alles, was der Talmud mit seiner übersprudelnden Phantasie an den erbaulichsten und oft recht abenteuerlichen Geschichten für die Juden erfunden, von ihren Nachbarn, den Christen, ganz naiv und ohne jedweden Parteihass verwertet und ausgebaut.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, bietet auch die Siebenschläferlegende ein nicht gewöhnliches Interesse. Gerade für diese Seite der Betrachtung ist auch die Studie Hellers sehr interessant, insoferne er die biblischen Elemente in dieser Legende unter die Lupe nimmt (pg. 195), wie es zum Teil auch Koch (pg. 77 ss.) schon getan. — Vor allem erinnert man sich hier unwillkürlich an die reizende Geschichte des Daniel und seiner Genossen *(Daniel I, 6 ss.; V, 1 ss.)*, die wohl das eigentliche Gerippe für die Siebenschläferlegende geliefert hat, und zwar sowohl für die Jünglinge als auch für Decius, der als ein zweiter Nabuchodonosor erscheint. Besonders scheint die arabische Darstellung der Legende manche Züge aus dieser Geschichte des Daniel und den daran sich anschliessenden Midraschtraktaten geschöpft haben.

Ja die Angleichung geht sogar so weit, dass verschiedene Ausdrücke direkt herübergenommen werden. Besonders kommt hier die Anklage der Jünglinge durch die Chaldaeer (Dan. 3, 8 ss.) und das sich daran anschliessende Verhör durch den König in Betracht; *„Rex in aeternum vive“* lautet auch hier der Gruss der Chaldaeer an den König *(cfr. Dan. 2,4; 3,9; 5,10; 6,7,22)*. Die Jünglinge werden in den glühenden Feuerofen geworfen; ein Engel des Himmels kommt als ihr Beschützer herab, der die Glut des Feuers in angenehmen Tau verwandelt; die Jünglinge gehen schliesslich unversehrt aus dem Feuer hervor, ein Umstand, der gleichsam in anderer Übersetzung bei den Siebenschläfern erscheint. Es scheint sogar fast, dass die Stelle bei Daniel (12, 2): *„Et multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt“* direkt Anlass gegeben hat, diese Wahrheit durch die Siebenschläferlegende nach Art der Haggada zu illustrieren, wie denn auch diese Stelle tatsächlich als Schriftbeweis für die

Möglichkeit der Auferstehung angeführt wird (cp. 11). Auch die Antwort des Maximilianos an Decius (cp. 4) erinnert an das Wort, das Daniel zum König sprach, als dieser ihn zur Anbetung des Baal zwingen wollte: *Quia non colo idola manufacta, sed viventem Deum qui creavit coelum et terram et habet potestatem omnis carnis (Dan. 14, 4).*

Heller hat ganz recht, wenn er betreffs jener Schriftbeweise für die Auferstehung darauf hinweist, dass sie fast alle aus dem Alten Testamente genommen wurden (Ezech. 37, 12; Isai. 26, 19), obwohl das Neue Testament eine weit grössere Auslese dazu geboten hätte. Nur eine einzige Stelle aus letzterem findet sich (Joh. 5, 28 s.) neben dem Hinweis auf die Auferweckung des Lazarus. Sonst ist jedoch das Neue Testament so viel wie nicht berücksichtigt. Ja man darf überhaupt bezüglich vieler Legenden des frühchristlichen Altertums sagen, dass sie gewissermassen ein christlicher Talmud zum Alten Testament sind.

Wenn nun die Siebenschläferlegende manches gemeinsam hat mit der Geschichte Daniels und seiner Genossen, so erinnert sie weiter auch noch an eine andere Episode aus dem Alten Testament, an das Martyrium der Sieben Maccabäischen Brüder unter Antiochus, das, wie schon die Zahl andeutet, wohl ebenfalls nicht ohne Einfluss auf die Entstehung der christlichen Legende gewesen ist (2. Macch. cp. 7). Zwar hat das eigentliche Martyrium derselben mit den Siebenschläfern selbst sonst so viel wie nichts gemeinsam, so dass an eine auch nur entfernte Verwandtschaft der beiden Legenden nicht gedacht werden könnte. Aber jene Macchabäischen Brüder haben in Antiochia ihre Basilika bekommen und erfreuten sich dort der grössten Verehrung. Heller weist (pg. 218) gerade auf diesen Umstand ganz besonders hin und erblickt in der Verehrung der Siebenschläfer zu Ephesus gleichsam das Gegenstück zu den Antiochenischen Heiligen. Im Macchabäerbuch werden zwar die Namen jener Brüder nicht gegeben, aber die Legende hat bald solche gefunden, für die Mutter den Namen Miriam, Tochter des Tanhum *(Baronius, Martyrolog. ad. 1. Aug.: Salomona)*, für die Brüder die Namen: Macchabaeus, Abes, Machir, Judas, Achas, Arath, Jakob.

Auch noch eine andere Episode desselben Maccha-bäerbuches hat auf die Gestaltung der Siebenschläferlegende wohl mit eingewirkt, die Episode des tapferen Mathathias und seiner Söhne (1. Macch. cp. 2). Es scheint nicht ausgeschlossen, dass die Doppelnamen der fünf Söhne Johannes-Gaddis, Simon-Thassis, Judas-Macchabaeus, Eleasar-Awaran (= *Höhlenmann),* Jonathan-Apphus auch auf die Doppelnamen der Siebenschläfer eingewirkt haben. Ebenso klingt die Flucht des Mathathias und seiner Söhne in die Berge ebenfalls in der Siebenschläferlegende nach (1. Macch. cp. 2). Es heisst hier (besonders Vers 27—37), dass mit Mathathias und seinen Söhnen viele Familien vor dem König die Flucht ergriffen hatten, dass dies dem König mitgeteilt wurde und dass er ihnen dann nachzog. Zunächst verteidigten sich diese Flüchtlinge nicht gegen das Heer des Königs, ja warfen nicht einmal Steine auf sie und verrammelten auch nicht den Eingang der Höhlen. Erst später vereinigten sie ein Heer zum Kriege gegen den König.

Dass die Stelle in der *Ascensio Mosis,* in welcher Taxon (cfr. oben Simon-Tassis) seine sieben Söhne auffordert, drei Tage lang zu fasten und am vierten in eine Höhle auf dem Felde zu gehen und lieber zu sterben, als die Gebote des Herrn der Herren zu übertreten (cp. 9, 6), auf unsere Legende eingewirkt haben mochte, kommt zwar Clemen *(Kautzsch, Apocryphen II, 326 Note d)* nicht wahrscheinlich vor; sie bietet jedoch gewiss auch einen interessanten Beleg für die Verbreitung des Motives einer derartigen Flucht. War ja zur Zeit der Verfolgung unter Antiochus Epiphanes die Flucht der Anhänger Jehovas in die Berge und in jene Höhlen ziemlich häufig, an welchen das jüdische Land, besonders die Auranitis so reich ist (cfr. ZDMG 36, 1882, 193 s.; cfr. 2 Macch. 5, 27; 10, 6). — Besonderes Interesse dürfte schliesslich auch noch jene Stelle (2. Macch. 6, 11) bieten, die besagt, dass sich viele in den benachbarten Höhlen versammelten, um heimlich den Tag des Sabbats zu feiern, dass sie aber dem Philippus verraten und dann verbrannt wurden.

Auch sonst noch hat sich diese Legende stark (cfr. Heller pg. 197 s.) an anderen Schriften des Alten Testamentes in-

spiriert. In der Passio des Gregor widerlegen die Jünglinge den Götzendienst mit den Gedanken des 113. Psalmes (v. 4–8; cfr. Ps. 134, 15—18); gerade der Gedanke, dass sich die Jünglinge nicht mit Götzenopfern beflecken wollen, kehrt besonders in den Alttestamentlichen Schriften immer wieder.

Viele Bilder sind ebenfalls jenen Schriften entnommen: Wie Dünger werden die Leiber hingeworfen, wie einst die Leiche der Jezabee (4. Reg. 9, 37; cfr. Isai. 5, 25; Jerem. 9, 32; Soph. 1, 17). Selbst die Steine und die Mauern stimmen in die Klagen ein (cfr. Habac. 2, 11: *lapis de pariete clamabit et lignum quod inter juncturas aedificiorum est respondebit).* Die Eltern verraten ihre Kinder (cfr. Mich. 7, 5—6; cfr. Math. 10, 21; Luc. 21, 16). Wenn es heisst, dass die Gebeine des Decius verfaulten und auf die Erde geworfen wurden, so erinnert dies an Job (30, 30: *ossa mea arruerunt;* 33, 19: *et omnia ossa ejus marcescere facit).* Wenn Malchus nach rechts und links blickt, um Bekannte zu entdecken, so hat der Legendendichter offenbar den 141. Psalm im Sinne (v. 5: *Considerabam ad dexteram et videbam, et non erat qui cognosceret me).*

Freilich ist auch das Neue Testament nicht ganz unberücksichtigt geblieben. Die Erwiderung des Maximilianos an Decius (cp. 4) erinnert an die auch in anderen Martyrerakten öfters benützten Worte des Hebraerbriefes (13, 15): *„Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo, id est fructum labiorum confitentium nomini ejus."* Wie sehr der Verfasser unter dem Banne von Bibelreminiscenzen stand, beweist eine Stelle aus Matthäus (21, 24): *Interrogabo vos et ego unum sermonem, quem si dixeritis mihi, et ego vobis dicam,* die einer Stelle der Legende (cp. 17) als Vorbild gedient hat: *„Deprecor vos, domini, unum quod postulo ut interrogem vos, et quod est in corde meo dico vobis."*

Auch ein Werk aus den Neutestamentlichen Apocryphen scheint direkt berücksichtigt zu sein, nämlich der apocryphe dritte Brief des hl. Paulus an die Korinther (*Hennecke Apocr. 378ss.; ders. Handbuch 388ss.),* dessen eine lateinische Fassung (ed. *Carrière-Berger 1891 und in Harnack, Theol. Lit. Ztg. 1892, 7—9)* wohl von einem Syrer aus dem Syrischen übersetzt ist *(Zahn, Geschichte d. Neutest. Kanon II, 1018),* und

dessen andere lat. Fassung *(Bratke, Theol. Lit. Ztg. 1882, nr. 24)* wohl auch aus dem Syrischen stammt, sei es dass nun der Übersetzer ein des Syrischen und Lateinischen kundiger Grieche oder dass er ein mehr mit dem Griechischen als mit dem Lateinischen vertrauter Syrer war. In diesem Schreiben predigt Pseudo-Paulus, ähnlich wie im ersten Korintherbrief *(cp. 15; cfr. Joh. 12, 24s.)* von der Auferstehung des Fleisches und weist dabei auch auf das Samenkorn, auf Jonas und auf die toten Gebeine des Elisa hin, durch welche jeder, der darauf geworfen wurde, von den Toten auferstand. Gerade für diese Darstellung der Lehre von der Auferstehung wird nach Vetter *(Theol. Qu. Schr. 1895, 625ss.)* wohl ein jüdischer Traktat über diese Lehre benützt worden sein (cfr. *oben pg. 405ss.; Wünsche, Aus Israels Lehrhallen III, Lpz. 1909, 8ss.; Fragen des R. Eliezer über die Wiederbelebung der Toten).* Die Beschreibung der Art der Auferstehung in der Legende und vor allem der Vergleich mit dem lebenden Embryo im Mutterleibe weist übrigens deutlich genug auf Vorstellungen hin, die man in jüdischen Kreisen über die Auferstehung hatte und die im Talmud bald in dieser bald in jener Weise ausgedrückt wurden (cfr. *Kohut, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen, in ZDMG 21, 1867, 552—591, bes. 579).*

Vor allem weist die Tendenz der Siebenschläferlegende, die offenbar keine andere ist als die Lehre von der Auferstehung des Fleisches an einem offenkundigen Beispiele darzutun, auf das Neue Testament hin, insoferne bei Gregor als Gegner dieser Lehre die Sadduzäer genannt werden (cfr. Matth. 22, 23; Marc. 12, 18; Luc. 20, 27; Act. 4, 2; 23, 6ss.). Eine derartige Ketzerei lässt sich ja um 450 wohl kaum nachweisen, während in den Evangelien die Sadduzäer als Leugner der Auferstehung im Gegensatz zu den Pharisäern des öfteren genannt werden. —

Heller weist in seiner Studie (pg. 218) mit vollem Recht auf eine merkwürdige Behandlung der Antiochussage hin, die Bacher *(Zur jüdischen-persischen Literatur,* in: *Jewish Quarterly Review XVI, 1904, 525—583: cfr. pg. 529)* in dem *Cod. T 64a, fol. 8—67* seines Freundes Elkan N. Adler ausgegraben hat. In diesem Gedicht, dessen Anfang allerdings nicht mehr erhalten ist, bekommt Antiochus den Beinamen *Daqiyanos,* unter welchem

er dann später immer auftritt. Bacher will dieses Gedicht, das handschriftlich aus d. J. 1527 (= *1836 aer. Seleukid.)* belegt ist, mit dem persischen Antiochusgedicht des *Molla Josef b. Iizchak (= Jusuf Jehudi; ed. Jerusalem 1903, 79 Blätter)* vergleichen.

Hier ist also Antiochus bereits vollständig mit Daqjanus verquickt, so dass man daraus einen Schluss auf den Daqjanus in der Siebenschläferlegende ganz gut wagen dürfte. Heller selbst ist diesem Schlusse gar nicht abgeneigt. Auf diese Weise würde ja am einfachsten erklärt, wie *Decius-Daqjanus* in diese Legende hineingekommen ist, in welche ihn sonst wohl kein anderer Grund verweist, als dass er abwechselnd mit Diocletian in einer unglaublichen Anzahl von Martyrerpassionen als würdiger Vertreter eines Verfolgers erscheint. Denn vielleicht ist die Zahl 372 noch weit eher echt oder wenigstens nicht ganz aus der Luft gegriffen, als dass die Siebenschläferlegende in zeitlichen Zusammenhang mit Decius gebracht werden müsste. —

Auf einen anderen Punkt hat Heller (pg. 198—203) noch hingewiesen, der besondere Achtung verdient, nämlich auf die *Haggadischen Elemente* in der Siebenschläferlegende. Freilich kommt hier nicht so fast die christliche Fassung der Legende in Betracht, als vielmehr deren arabische Überlieferung. Mag diese Legende dort vielleicht auch von den Christen stammen, so erhielt sie bei den Arabern wohl schon sehr frühe eine gewisse Spitze gegen das Christentum, ja sie wurde schliesslich fast ganz judaisiert, d. h. es wurde diese Legende mit allen möglichen Dingen aus den biblischen Legenden, die ja im Qorân eine so bedeutende Rolle spielen, umkleidet und ausstaffiert.

Ein solches Element ist der Wind des Salomo, von welchem Muhammed auch sonst öfter spricht (Sure 34, 11; 21, 81). Ibn Ishâq (R. F. 574) fügt am Schluss seines Textes die merkwürdige Episode von der Gesandtschaft Muhammeds zu den Höhlenmännern an. Die vier Gesandten müssen sich auf je einen Zipfel des Mantels vom Propheten setzen, und auf diesem Mantel werden sie dann von dem Winde des Salomo hin- und zurückgetragen. Dies ist übrigens die Umwandlung des Motives vom Salomonischen Teppiche, der in den Biblischen Legenden öfters eine ähnliche Luftfahrt ermöglichen muss (cfr. Weil 242 ss.; Tabarî-Zotenberg I, 435 s., 449).

Die Erzählung (R. F. 546s.) von den drei Männern, die durch den Regen genötigt wurden, Schutz in einer Höhle zu suchen, aber darin durch einen herabfallenden Stein eingeschlossen wurden, bis sie sich durch die Erzählung der besten Tat aus dem Leben eines jeden einzelnen daraus erlösen können, enthält ein Motiv, das wohl sicher an die Parabel des Evangeliums von den „Arbeitern im Weinberg" und zwar speziell an den unzufriedenen Arbeiter und an dessen Streit mit seinem Arbeitgeber erinnert (Math. 20, 1—6). Diese Parabel des Evangeliums hat übrigens auch Ähnlichkeit mit einer anderen Erzählung, durch die *R. Zera* das Lob des *R. Bun (Schir. r. ad VI, 12; Yer. Ber. 5c)* verkündet, ebenso mit der Haggadischen Erzählung von Sifra (ed. Weiss 111a *ad Lev. 26, 9: Respiciam vos et crescere faciam; multiplicabimini et firmabo pactum meum vobiscum).* Ebenso erinnert die Rückgabe des unterdessen vermehrten Besitzes an eine Erzählung im *Taanith 25a:* Hanina ben Dossa fand einmal vor seiner Türe Hühner, die jemand vergessen haben musste. Hanina erlaubte nun nicht, dass man dieselben oder auch nur deren Eier wegnehme. Doch als dieses Hühnervolk infolge der raschen Vermehrung ihm lästig wurde, verkaufte er die Hühner und kaufte dafür Ziegen, welche er später dem Eigentümer der Hühner zurückgibt. In der ganzen Erzählung ist übrigens das allgemeine Sagenmotiv *„von der besten Tat"* (meistens in einer Dreizahl) enthalten, wodurch irgend ein höheres Gut erlangt werden soll. Dieses Motiv liegt, wenn auch in gegenteiliger Umbildung, ebenfalls in dem schon oben behandelten Motive (pg. 342s.) von „(drei) unverständlichen Taten", wodurch ein ähnliches Gut verloren wird. Die schönste und sinnigste Darstellung über „die beste Tat" findet sich in Lalla Rukh von Thomas Moore: *„Paradise and the Peri."*

Besonders aber verweisen die verschiedenen Textgestalten, die unter dem Namen des ʿAlî von Thaʿlabî überliefert sind, auf Haggadische Einflüsse hin. Allerdings stammen die einzelnen Dinge nicht direkt aus dem Talmud, da schon Muhammed die meisten derselben im Qorân berührt hatte. Schon die äussere Form, gewissermassen ein Kampfgespräch und ein Rätsellösen *(cfr. Tabari-Zotenberg I, 58)* erinnert an den Talmud.

Das Bild der Himmelsschlösser und der Himmelsschlüssel ist der Bibel und der Haggada sehr geläufig. Drei Schlüssel sind in der Hand Gottes, die keinem Abgesandten übergeben sind: „Der Schlüssel des Regens *(Deuteron. 28, 12)*, der Schlüssel des Mutterleibes *(Gen. 30, 22)* und der Schlüssel der Totenbelebung *(Ezech. 37, 12s. = Taanith 2 ab)*. Dazu rechnen die Juden noch einen vierten Schlüssel, den des Lebensunterhaltes *(nach Ps. 144, 16)*. Jochanan nennt diesen vierten Schlüssel nicht, weil er unter dem Schlüssel des Regens schon einbegriffen ist. In *Gen. r. c. 73 (cfr. Sanh. 113a)* findet sich der Ausspruch von den drei Schlüsseln mit Bibi als Autor (Tradent: Tanchuma) sowie mit der Angabe: Einige nennen noch einen vierten Schlüssel, wie im Babli. In *Sch. tob. Ps. 78, 35 § 5* tradiert Acha im Namen Jochanan's den Satz mit der Erweiterung: Elischa, welcher der Sunnamitin die Öffnung ihres Mutterleibes verkündet *(4. Reg. 4, 16)*, Elija *(3. Reg. 17, 22)*, Elischa *(4. Reg. 4, 34)*, Jechezkel *(Ezech. 37, 3)*, welche alle Tote beleben, und Elija, welcher über den Regen herrscht *(3. Reg. 17, 1;* cfr. *Kohut, ZDMG 21, 1867, 579s.)*.

Die fünf Wesen, die nicht aus dem Mutterleib stammen, Adam, Eva, Kamelin des Sâlich, der Widder Abrahams (Weil 89) und der Stab des Moses gehören zu den zehn Wesen, die am Abend vor dem ersten Sabbat, dem Sabbat der Schöpfung geschaffen wurden *(Abot. 5, 6)*. Am zweiten Tag der Schöpfung wurden geschaffen: Der Brunnen, an dem Jakob die Rebekka traf, der Stab des Moses, der Esel Balaams, der Schamir des Salomo (cfr. *Baring-Gould, Curious Myths pg. 394; cfr. oben pg. 445)*.

Die Erkenntnis des wahren Gottes durch die Betrachtung des Himmels und der darauf sich abspielenden Vorgänge erinnert an die Abrahamlegende (cfr. *Beer, Leben Abrahams pg. 3, 4)*. Daqjanus fällt vom Thron herab, ähnlich wie der Thron Nimrods zusammenstürzt, wie es in dessen Legende im Antara-Roman heisst. Die Quelle und der Fruchtbaum vor der Höhle der Siebenschläfer findet einen Beleg in der wunderbaren Nahrung des Troglodyten Simm bar Yohai und seines Sohnes Eleazar *(Sab. 33b)*.

Alle diese Entlehnungen zeigen deutlich an, wie besonders die Qorân-Kommentatoren zur Erklärung dieser Legende eifrigst zu den Schriften der Juden ihre Zuflucht nahmen, während sie die christlichen Schriften so ziemlich ausser Acht gelassen haben. Gerade insofern bietet auch die arabische Ausgestaltung der Siebenschläferlegende so grosses Interesse, als hier alle möglichen Motive, die in den jüdischen Schriften immer wiederkehren, reichlichst ausgenützt und zur Ausstattung der Legende verwertet wurden. Freilich scheint aus dem ʿAlî-Text wie auch aus der daraus entstandenen Al-Kisâî-Fassung hervorzugehen, dass die Siebenschläferlegende später bei den Juden so ziemlich in Vergessenheit geraten ist und direkt als Bestandteil der arabischen Literatur betrachtet wird, weil durch die Erzählung dieser merkwürdigen Geschichte gerade Juden zum Islam bekehrt werden sollten.

Cap. IV. Zur Ursprache der Legende.

Natürlich hat die Frage nach der Ursprache dieser Legende die Forscher viel beschäftigt, aber leider lässt sich dieselbe bis jetzt wohl kaum endgültig beantworten.

Wenn die Geschichte der Überlieferung allein den Ausschlag geben soll, so müsste allerdings ein syrisches Original angenommen werden. Denn der Kronzeuge der Legende ist ein Syrer, der Bischof Jakob von Sarug. Der älteste syrische Prosatext ist, wenn auch in sehr mangelhafter Weise, doch in einer sehr alten Handschrift (VII. Jh.) erhalten; der Text des Pseudo-Dionysius ist wenigstens in Bezug auf die zweite Hälfte sogar in einer Hs. (Cod. Add. 12160) aus der zweiten Hälfte des 5. Jhs. überliefert. Ebenso will auch Pseudo-Zacharias diese Legende aus Denkschriften (ὑπομνήματα) abschreiben, die sich auf Syrisch gefunden haben. Auch Gregor von Tours will seine Übersetzung mit einem syrischen Dolmetscher, gleichviel ob dieser nun Johannes heisst oder nicht, angefertigt haben. Sämtliche griechische und lateinische Texte sind aber nur aus einer späteren Zeit überliefert;

der älteste griechische Text lässt sich sogar erst aus dem X. Jh. belegen, der älteste lateinische höchstens aus dem VIII. Jh.

I. Die Vertreter eines Syrischen Originals.

So hat denn auch ein solches syrisches Original seine Vertreter gefunden, deren Namen noch dazu einen sehr guten Klang in der wissenschaftlichen Welt haben.

1. Zu Noeldeke's Hypothese.

Der erste ist kein geringerer als der um die syrische Literatur hochverdiente Noeldeke *(Gött. Gel. Anz. 1886, pg. 453—459)*: „Seitdem ich zur Überzeugung gelangt bin, dass die Akten des Thomas ursprünglich syrisch geschrieben sind und deren griechischer Text aus dem Syrischen übersetzt ist, kann ich bei solchen Erzählungen nicht mehr so ohneweiteres die Priorität des Griechischen voraussetzen. Nun macht aber diese syrische Geschichte auf mich ganz den Eindruck eines Originals, nicht einer Übersetzung . . . Die Sprache scheint mir durchweg echt syrisch zu sein. Dass manches griechische Wort darin vorkommt, kann kein Sachverständiger als Gegengrund anführen. Die Bibelstellen zeigen den Wortlaut der Peschitto." Dann führt Noeldeke einige Ausdrücke an, die nach ihm nur im Syrischen richtig überliefert, in den übrigen Sprachen aber nachträglich falsch aufgefasst worden seien:

1. *bêth archê = Archiv = verborgenes Gemach des Regierungsgebäudes* (cp. 4). — Die obige Zusammenstellung (pg. 96 s.) ergibt aber eine merkwürdige Übereinstimmung der übrigen Texte gegen Syrisch. Auch Jakob Sarug redet von einer *aedes Jesu;* ebenso hat auch Ibn Ishâq das Wort *„Gebetsort"*.

2. *„Der ganze herrliche Kranz der Gläubigen stimmte diesem Rate bei";* dies ist ein echt syrischer Ausdruck (cp. 6). — Auch hier treten die griechischen und lateinischen Texte (cfr. Ae_1, Arm_2) übereinstimmend dagegen auf, da hier dieser Ausdruck Objekt des vorhergehenden Satzes, nicht Subjekt des folgenden ist: *„ut . . . recipiamus immarcescibilem coronam fidelium."* Ibn Ishâq hat diese Stelle leider nicht; ebenso auch Prosa-Pariser nicht.

3. *„Der Wille Gottes hatte sie beide (Bischof und Proconsul) zusammengeführt, damit der Schatz der Totenauferstehung durch ihre Vermittlung allen Völkern (Par: jedermann) offenbar würde“* (cp. 16; cfr. oben pag. 103). — Auch hier steht in den lateinischen und griechischen Texten eine andere Auffassung entgegen: *cum disputarent de inventu thesauro, resurrectio mortuorum manifestabatur per illos omnibus haereticis* (G_1 ἔθνεσιν, S λαοῖς; G_2 wie L_1). Mit dem Syrischen deckt sich höchstens noch das *„Mysterium resurrectionis“* in Kopt. Es scheint somit eher, dass Syrisch hier mit seiner Auffassung wieder ganz allein dasteht, die ausserdem wohl auch den Eindruck des Gekünstelten macht. Unmittelbar voraus heisst es, dass die Kunde von dem „gefundenen Schatz“ auch zu dem Bischof und dem Proconsul der Stadt gelangt war. Und als sie über diesen gefundenen Schatz sich besprachen, da wurde gerade durch diesen „Schatz“, als dem Beweismittel für die Identität der entschlafenen und wieder erwachten Jünglinge, die Auferstehung der Toten geoffenbart. Auch Ibn Ishâq geht hier eher mit den anderen Texten als mit dem Syrischen.

4. *„Diese Münze ähnelt nicht der Münze von heutzutage, mit welcher sich Handel und Wandel in der Welt vollzieht“* (cp. 16). *Et non est admixtum cum aliis argenteis temporis istius, quibus utimur accepti latine* (= L_1 MT; L_3E lässt *accepti latine* aus); G_1: *καὶ οὐκ ἔστιν ὁμοία τῇ μονήρει τῇ μονηρευομένῃ νῦν, ἐν ᾗ ἔστιν ἡ δόσις* (V om) *καὶ ἡ λῆψις* (*S κλῆσις*, wohl für *κτῆσις*) *τοῦ καιροῦ τούτου*; G_2: *καὶ οὐκ ἐμίγη μετὰ ἄλλων μιλιαρισίων τοῦ χρόνου τούτου τῶν ἐν οἷς χρώμεθα εἰς δοσολιψίαν.* Dieser Ausdruck *„Handel und Wandel“* soll nun nach Noeldeke nur eine plumpe Übersetzung des echt aramäischen Ausdruckes *„der gewöhnliche Handelsverkehr“* sein. Es mag sein, dass derselbe echt aramäisch ist; allerdings kann auch ein geschickter Übersetzer bei der Übertragung trotz seiner Vorlage einen echten Ausdruck seiner Muttersprache wählen und einsetzen. Indes erweckt der andere syrische Ausdruck *„in der Welt“* Verdacht; die übrigen Texte, soweit sie diese schwierige Stelle überhaupt haben, bringen diese „gegenwärtige Zeit“ in Gegensatz zur Zeit, *in der jene Münze geprägt wurde.* Und dies ist wohl auch weit sinngemässer.

Übrigens steht diesmal der lateinische Text obenan. Was bedeutet dieser Ausdruck *accepti latine?* So unverständlich derselbe auch klingen mag, so ist er doch in der Rechtssprache *(cfr. tabulae accepti et expensi)* nicht gerade ungewöhnlich: cfr. Cod. Theod. 1 27, 1: *judex . . . integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet;* Vulg. Philipp. 2, 15: *in ratione dati et accepti;* Cic. Font. 3 . . . *acceptis et datis.* Das Wort *acceptum „Einnahmen"* ist also wohl belegt, ebenso auch *latum „Ausgaben"*, wenn auch dafür mehr das Wort *datum* gebraucht worden zu sein scheint. Es wäre indes nicht ganz unmöglich, dass handschriftlich *latum* für *datum* gelesen worden wäre. Wenn nun die lateinische Fassung diesen an sich seltenen Ausdruck im Texte hat, ein Ausdruck, der übrigens in den späteren lateinischen Texten wohl als unverständlich ausgelassen oder umschrieben wurde, so scheint die Annahme nahe zu liegen, dass derselbe eher den Charakter des Ursprünglichen an sich hat und nicht erst durch Übersetzung hineingekommen ist. Es scheint eben nicht recht wahrscheinlich, dass der Bearbeiter des lateinischen Textes diesen seltenen Ausdruck sofort als Übersetzung eines vorliegenden fremdsprachlichen Textes gefunden oder auch nur gewählt hätte; bei einer Übersetzungsarbeit wird eben wohl in der Regel nur ein leicht verständlicher Ausdruck gewählt. — Übrigens dürfte der ganze Ausdruck wohl *ratione accepti latine* (= *vel lati)* heissen. Nur auf diese Weise dürfte sich der Kasus dieses Ausdruckes erklären lassen. Freilich, wer *latine* = *auf lateinisch* übersetzt, der hätte dadurch den Beweis erbracht, dass L_1 kein Original, sondern nur eine Übersetzung darstellt. — Noeldeke kann demnach wohl nicht behaupten, dass bloss der syrische Ausdruck unanfechtbar sei; auch der lateinische dürfte es neben dem griechischen ohne Zweifel sein.

Diese sprachlichen Gründe, auf welche sich Noeldeke stützt, sind demnach nichts weniger als entscheidend für die Priorität des syrischen Textes.

2. Zu Ryssel's Hypothese.

Auf Noeldeke's Beweisen baut nun Ryssel weiter auf

(Archiv XCIII, 242s.). Er nimmt zunächst alles an, was Noeldeke behauptet hat, und gibt dann noch einige neue Punkte dazu.

Der syrische und der griechische Text haben (G_1) *Karthagena* (cp. 1). Was das griechische Wort eigentlich bedeutet, ist nicht recht klar; dagegen bedeutet die Form *Carthagena* beim Syrer nur die Stadt Karthago. —

Freilich, wenn man diese merkwürdige Reiseroute, die Decius nach den einzelnen Texten *(cfr. Zusammenstellung pg. 96)* nach Ephesus zu machen hatte, etwas näher verfolgt, dann drängen sich doch einige schwere Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Route auf, selbst wenn man zugibt, dass der Verfasser in der Geographie sehr schwach war. Den einfachsten Weg gibt allein G_2 an: *Byzanz-Chalcedon-Ephesus*. Die übrigen haben fast alle statt *Chalcedon* den Ort *Karthago*, bald *Karthago-Byzanz* (Syr), bald *Byzanz-Karthago* (L_1, $_1$); G_1 lässt *Byzanz* wohl absichtaus, Sachau dagegen *Karthago*. Wenn der Weg von Anfang an richtig angegeben gewesen wäre, so würde derselbe wohl nicht ohne weiteres nachträglich falsch abgeändert worden sein, ausser man würde ein sehr arges Missverständnis annehmen. Dieses Missverständnis würde man nun aber wohl am allerwenigsten beim Syrer suchen, der ohnehin schon durch Umstellung der Reihenfolge *Karthago-Byzanz-Ephesus* bekundet, dass er die Reise nachkontrolliert hat. Bei ihm fällt ferner die Form *Karthagena* auf, die er mit G_1 teilt. Hat nun G_1 diesen Namen vom Syrer, d. h. ist G_1 die Übersetzung des syrischen Textes? Wenn sie dieses ist, dann ist die Form *Karthagena* in G_1 erklärt. Wenn aber nicht, wo hat dann G_1 diesen merkwürdigen und auch völlig unverständlichen Ortsnamen her? Man wäre fast versucht anzunehmen, dass G_1 und auch W (G_2) diesen Namen von einer lateinischen Vorlage hat, in welcher derselbe eben in der deklinierten Form *„in Carthaginem“* steht.

Merkwürdigerweise erscheint nun aber in allen Texten, in den syrischen wie in den griechischen, die Form *Carthagena*, welche ja bekanntlich keineswegs der griechische Name der Stadt Karthago ist. Im Syrischen mag das vielleicht noch der Fall sein, nicht aber im Griechischen; denn hier ist der Name

für das lateinische Karthago ein ganz anderes Wort, nämlich *Καρχηδών*. Diese Form erscheint jedoch in keinem der griechischen Texte. Nur G_2 (AKR) und G_3 *(Rom—Byzanz—Chalcedon—Nikomedia—Nicaea—Ephesus)* haben dafür *Χαλκηδών*. Ist dies nun die ursprüngliche Namensform oder ist es durch ein Missverständnis aus *Καρχηδών* entstanden? Wenn man auf Grund der Reiseroute des Decius die Frage entscheidet, so dürfte dieses *Chalcedon* wohl am ehesten die ursprüngliche Leseart darstellen; denn diese Stadt liegt Byzanz gegenüber und wäre demnach auch die nächste, allerdings auch eine sehr nahe Station für Decius gewesen. Aber es ist sonderbar genug, dass dieser Name hernach fälschlich mit *Carthagena-Carthago* wiedergegeben worden wäre, nachdem ja Chalcedon durch das Konzil von Chalcedon wohl hinlänglich bekannt sein musste. Auch scheint es gar nicht recht wahrscheinlich, dass z. B. ein lateinischer Übersetzer für *Χαλκηδών* den anderen Namen *Καρχηδών-Carthago* gelesen haben würde, da ihm dieser griechische Name für Karthago vielleicht doch nicht recht geläufig gewesen sein dürfte. Ausserdem erscheint es auch sehr merkwürdig, dass der Name einer so weit entlegenen Stadt, wie es Karthago ist, für einen viel wahrscheinlicheren Ort, der auf der Route lag, später eingesetzt worden wäre. Es wird schwer dies anzunehmen.

Viel leichter wird die Annahme, dass der Schreiber von G_2 im Bewusstsein der Unmöglichkeit einer solchen Reiseroute, wie L_1 sie gibt, *Karthago* in *Chalcedon*, der Vorstadt von *Byzanz* am jenseitigen Ufer, umgeändert hat. Dass schon in der ursprünglichen Fassung diese beiden Stationen *Byzanz-Chalcedon* gestanden wären, ist wegen der Nähe der Orte nicht recht wahrscheinlich. Aber es dürfte sicher sein, dass die drei Namen, gleichviel in welcher Form, schon im ursprünglichen Texte gestanden sind. Und ebenso sicher dürfte es weiter sein, dass der Name *Karthago* von einem angenommen wurde, dem *Karthago* besser bekannt war als die Städte in Asien drüben.

Wenn man sich erinnert, dass Theodosius (Afrikaner) der erste ist, der das Grab der Siebenschläfer in Ephesus besucht haben will, so würde es gar nicht besonders erstaunlich sein, dass in seiner

Heimat vielleicht gerade infolge seiner Notiz die Legende dieser Jünglinge schriftlich niedergelegt worden wäre. Und von dort aus würde dann auch die Verbreitung dieser Legende nach dem Osten und dem Westen, besonders nach Frankreich und damit auch nach Deutschland gar nicht mehr besonders auffällig erscheinen. Gerade auch der Umstand, dass in Guadix (östlich von Granada in Spanien) schon i. J. 652 Reliquien dieser Heiligen (auch in Marseille; cfr. oben pg. 153 s.) erwähnt werden, scheint dafür zu sprechen. Auffällig bleibt nur, dass der sonst so gut unterrichtete Gregor von Tours von keiner lateinischen Fassung der Legende etwas wusste, obwohl er sonst die Notiz des Theodosius gekannt hatte. —

Ryssel will ferner mit der Bezeichnung der *Angeber der Jünglinge* die Priorität des syrischen Textes stützen. Die Syrer haben entweder *Berufsgenossen* oder *Mitschüler*, denen in G_1 συμμαθήτορες *(Gehülfen, Gefährten)*, in G_2 ἑταῖροι αὐτῶν, in L *socii eorum* gegenübersteht *(cfr. Zusammenstellung pg. 97)*. Aber auch hier weist der syrische Text wohl wieder ein Missverständnis auf, das auf ein falsch verstandenes Wort in der Vorlage zurückgehen dürfte.

Weiter weist Ryssel auf einen Ausdruck (in cp. 11) hin: . . . *die Bilderverehrer, die in seinem Palaste waren.* Schade, dass er nicht auch noch auf diese ganze Stelle hingewiesen hat, die für die Textgeschichte sehr interessant ist: *Und auch die Bilderverehrer, die in seinem Palaste waren, brachten ganz öffentlich trügerische Schriften ihm (dem Kaiser Theodosius) vor die Augen, und die Bischöfe, die der unreinen [Lehre] zugetan waren, wie sie damals in der Kirche sich zeigten und [auch noch] rühmend anerkannt wurden, stifteten Verwirrung an.* — Sachau: *und auch die Bilderverehrer, die im Palaste des Königs aus- und eingingen, brachten ganz öffentlich Trug ihm vor die Augen; die Bischöfe aber, die der haltlosen Lehre zugetan waren, wie es zu jener Zeit welche gab, richteten viele Verwirrung in der Kirche Gottes an.* — Pariser: *Sowohl die Bilderverehrer, die im Palaste waren, taten dies insgeheim — ja, als die Haeresie sich Eingang verschafft hatte, schrieben sie [sogar] ganz offenkundig Trugschriften angesichts des siegreichen Theodosius — als auch die, die Säulen der Wahrheit zu sein schienen,*

richteten in dieser Zeit des Verdrehtseins viele Verwirrung in der Kirche Christi an.

Wir sehen, ein ziemliches Wirrsal in der ganzen Vorstellung. Was sagen nun die anderen Texte? L_1: *et adorantes idola qui* (L *quae) erant in palatio, litteras haereticas tanquam ex imperatore mittebant, et qui dicebantur episcopi [L christiani:* B + *signabant et transmittebant]; in tempore illo tumultus in ecclesiis Dei multiplicabatur.* — G_1: οἱ δὲ εἰδωλολάτρα οἱ στρατευόμενοι ἐν τῷ παλατίῳ διωγμὸν φανερὸν ἐποίησαν ἐνώπιον αὐτοῦ. Καὶ οἱ δῆθεν καλούμενοι ἐπίσκοποι διέστρεφον τὰς εὐθείας ὁδοὺς (S Κυρίου τὰς εὐθείας) καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ πολλὰς παραβάσεις ἐδείκνυον ἐν ταῖς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις. — G_2 . . . οἱ προσκυνοῦντες τοῖς εἰδώλοις ὄντες τοῦ παλατίου. Καὶ ἀπέστειλαν γράμματα αἱρετικὰ πανταχοῦ ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως. Οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ οἱ λεγόμενοι ἐπίσκοποι ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ στάσεις καὶ ταραχὰς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ ἐπλήθυνον. Der lateinische Text weist hier offenbar den einfachsten Text auf, besonders wenn die schlechte Überlieferung etwas verbessert wird: *et qui dicebantur episcopi in tempore illo . . . multiplicabant.* Ryssel hat somit wohl kaum recht, wenn er den Ausdruck οἱ στρατευόμενοι und *die Bilderverehrer* auf eine Doppelübersetzung des ursprünglichen syrischen Textortes *pâlchîn (= Verehrer und Soldaten)* zurückführen zu müssen glaubt. Die übrigen Texte sind sich ja hier gegen Syrisch ganz einig. Ausserdem sieht man es dem syrischen Texte, der sich übrigens in den „haeretischen Schriften" mit G_2L_1 gegen G_1 deckt, ziemlich deutlich an, wie verunstaltet überliefert er ist.

Ebensowenig kann Ryssel wohl auch die Alleinberechtigung des Ausdruckes *„die Kraft (Pariser: Befehl), die den begrabenen Lazarus rief"* (cp. 12) gegen den Ausdruck in G_1: „ἡ φωνὴ ἡ φωνήσασα (SV καλέσασα) τὸν Λάζαρον ἐκ τοῦ μνήματος" aufrecht erhalten (cfr. Lat.: *qui et Lazarum resuscitavit institum jacentem et vocans ejecit de monumento).* Auch hier ist gerade der syrische Text wieder recht verwickelt, wenn es nicht etwa bloss Ryssels Übersetzung ist.

Als Hauptbeweis für seine Hypothese führt Ryssel die Stelle (cp. 13) an: *„Meine Brüder, wir werden einst alle vor dem*

furchtbaren (P om) Richterstuhle Christi stehen; aber vor dem Richtstuhle (P Gerichte) der (P + sterblichen) Menschen wollen wir uns nicht beunruhigen (Par: fürchten).“ G_1: SN (N om []) *Ἀδελφοί, ἑτοίμως ἔχομεν παραστῆναι ἐνώπιον τοῦ βασιλέως (N βήματος τοῦ προσκαίρου τούτου) [ἐκείνου τοῦ φοβεροῦ καὶ φριχτοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καὶ μὴ δειλιάσωμεν ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ τούτου βασιλέως]. V . . . ἐνώπιον τοῦ βήματος ἐκείνου . . . φριχτοῦ βασιλέως Χριστοῦ, ἀλλὰ μὴ δειλιάσωμεν ἀπὸ τοῦ βήματος τοῦ προσκαίρου τούτου.* L_1: L *fratres, parati sumus (alii: simus) stare ante terribile solium judicis istius imperii: non timeamus; M . . . stare ante tribunal ejus solium Christi (2ª deletum: ejus solium); B fratres quia parati sumus stare ante terribile solium Christi, non timeamus (in marg: + modo coram terreno astare imperatore)* — L_3: *R filii dilecti, parati sumus stare ante tribunal Christi et non timeamus. E fratres, parati simus stare ante terribile solium Christi; de solio autem istius imperii non timeamus.* — L_4 *viri fratres, audite me! Et sicut parati sumus stare ante terribile solium Christi, ita etiam nunc parati sumus stare ante solium judicis istius, ne timeamus mori . . .* Greg: *nos omnes mori parati sumus pro Christo.* — G_2 A (K om []) *ἀδελφοί [μου], ἕτοιμοι γενώμεθα [ἅπαντες] παραστῆναι ἔμπροσθεν τοῦ βήματος Χριστοῦ, [ἐκ δὲ] τοῦ (K + δέ) βήματος τοῦ κριτοῦ τούτου τοῦ (K καὶ) ἀσεβοῦς [καὶ παρανόμου] Δεκίου μὴ φοβηθῶμεν; W ἀδελφοί, ἑτοιμάσωμεν ἑαυτοὺς εὑρεθῆναι ἐνώπιον τοῦ βασιλέως Χριστοῦ.*

Diese Stelle erinnert gewiss an 2. Kor. 5, 10: *Τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ;* doch kann wohl nicht gesagt werden, dass sie diesem Texte direkt nachgebildet sein muss. Ryssel ist mit diesem allerdings merkwürdigen *ἑτοίμως ἔχομεν* nicht recht zufrieden, da der syrische Ausdruck hier nach seiner Ansicht wohl eine Konstruktion mit *μέλλειν* verlangt hätte. Dieser Ausdruck *ἑτοίμως ἔχειν* ist nun aber ein echt griechischer und kommt auch in der Bibel öfters vor *(Act. 21, 13; 2 Cor. 12, 14; 1 Petr. 4, 5);* hier aber gibt gerade dieser Ausdruck einen guten Sinn: *Wir sind (oder: seien wir) bereit, vor Christi Thron zu erscheinen; also fürchten wir den Thron von Menschen nicht.* Gerade diesen Gedanken gibt Arm_2 sehr praegnant: *Erinnert euch an*

den himmlischen Thron und erschrecken wir nicht vor Vergänglichem; dieser Text ist aber nach Guidi *(443, SA 103)* wohl aus einem griechischen Texte übersetzt worden, der früher als jener des Pseudo-Metaphrastes ist.

Schliesslich sagt Ryssel noch: „Übrigens ergibt eine Vergleichung des griechischen (Metaphrastes-)Textes mit dem syrischen, dass dessen Verfasser (Metaphrastes) nur wenig von dem Wortlaut seines Originales abwich, wobei viele Abweichungen wahrscheinlich nur aus schlechter Textüberlieferung stammen." Freilich muss aber dann Ryssel gelegentliche veränderte Gruppierungen der einzelnen Sätze durch stylistische Erwägungen bedingt sein lassen.

An einer anderen Stelle *(Theol. Zschr. aus der Schweiz XIII, 1896, 43ss.)* spricht sich Ryssel mit noch grösserer Überzeugung für ein Syrisches Original aus. In einer sehr gründlichen Studie skizziert er dort die Anfänge der syrischen Literatur und weist dabei darauf hin, dass dieselbe in Bezug auf die „historischen Stoffe" vorzugsweise bei den Griechen in die Schule ging, in Bezug auf Philosophie im weiteren Sinne aber ganz unter dem Banne der Araber stand und gerade in dieser Hinsicht als die Vermittlerin zwischen arabischer und okzidentalischer Gelehrsamkeit zu betrachten ist. Neben dieser reproduktiven Tätigkeit, die von den einzelnen Literarhistorikern nach seiner Ansicht zu sehr in den Vordergrund gedrängt wird, erblickt Ryssel auch noch eine Produktivität, die viel grösser ist, als allgemein angenommen wird. „Gerade unter der grossen Zahl der reproduzierenden Schriften verbergen sich nach Ryssel (*pg. 48*) verschiedene Werke, die sich bei näherer Nachforschung eben nicht als die Wiedergabe eines griechischen Originals erweisen, sondern umgekehrt als die Originale selbst zu betrachten seien, von denen alle anderen Bearbeitungen der behandelten Stoffe, auch die der griechischen Literatur, ihren Ausgang genommen haben. Zu diesen gehören nun einige Erzählungsstoffe des Mittelalters, die im Orient und Okzident die weiteste Verbreitung fanden und im vollsten Sinne des Wortes beliebte Volksschriften wurden. Es handelt sich dabei um die Legende von den *Siebenschläfern*, von der *Kreuzauffindung* durch die Kaiserin

Helena und von der *Taufe Konstantins des Grossen* durch den Papst Silvester. Nicht nur, dass sich hier literarische Berührungen nachweisen lassen, die nur auf dem Wege einer Entlehnung (aus dem Syrischen) erklärt werden können, sind dann diese von dem Abendlande aus der syrischen Literatur entlehnten Stoffe auch direkt von den Syrern zu den abendländischen Schriftstellern hinübergewandert."

Ryssel hat damit den Forschern sehr interessante Gesichtspunkte gegeben, die sie an ernste Vorsicht mahnen, wenn bei den verschiedenen Texten, die in Griechisch und Syrisch vorhanden sind, die Frage nach dem Original behandelt wird. Doch sprechen gegen Ryssel's Ansicht gerade die zahlreichen biblischen Apocryphen; diese sind zwar in vielen Fällen aus dem Syrischen in die Literatur des Abendlandes übergegangen, ja sind auch in mehr denn einem Falle nicht bloss in erster Linie, sondern sogar auch einzig und allein nur im Syrischen überliefert. Wären nun aber alle jene Schriften auf syrischem Sprachgebiete entstanden, so würde sich daraus eine grosse Schwierigkeit für das Alter derselben ergeben, da die Syrische Literatur eigentlich erst um das 4/5. Jh. einsetzt, einer Zeit, in der jene Schriften wohl schon längst entstanden und verbreitet waren. Freilich traten diese anderssprachlichen Originalwerke später vor der syrischen Überlieferung völlig in den Hintergrund, ja verschwanden oft auch vor derselben vollständig von der Bildfläche. Der Syrischen Literatur muss es jedoch trotzdem zum grössten Verdienst angerechnet werden, dass sie manche literarische Schätze vor dem endgültigen Untergang bewahrt hat. —

Ob nun Ryssel vollständig recht hat, wenn er auch für die Siebenschläferlegende ein syrisches Original beanspruchen will, kann zwar nicht sicher entschieden werden; indessen ist diese seine Ansicht mit der grössten Vorsicht hinzunehmen, besonders jetzt, wo ein grösseres Textmaterial über diese Legende vorliegt. Gewiss weist der syrische Text manche Vorzüge gegen die übrigen Texte, besonders in Bezug auf Ausführlichkeit auf; aber es lassen sich so ziemlich alle Erweiterungen, wie noch weiter unten klarer ersichtlich werden wird, auch aus anderen Texten hinlänglich belegen. Dieser syrische Text, so wie

er jetzt vorliegt, dürfte jedoch wohl das Kreuz der Textforscher bleiben, da er sich als Verquickung von G_1 und G_2 erweist und wenigstens in dieser Gestalt nicht das Original darstellen kann, wenn er auch (neben der ersten Homilie des Jakob von Sarug) als die älteste erreichbare Recension der gangbaren Gestalt dieser Legende dasteht.

3. Zur Hypothese des Anonymus in Bessarione.

Auch der anonyme Verfasser in Bessarione (pg. 374s.) ist der Ansicht, dass das Original dieser Legende in Syrien entstanden ist, welches ja die Heimat so vieler apocryphen Geschichten ist, und dass der Verfasser wahrscheinlich ein syrischer Mönch aus der zweiten Hälfte des V. Jhs. ist. Ebenso haben auch schon die Bollandisten (pg. 384 nr. 38) den Text des Pseudo-Metaphrastes als Übersetzung aus dem Pseudo-Dionysius angesehen.

Übrigens ist es hier interessant, die Beweisführung dieses Anonymus zu sehen, die gewiss einen guten Blick verrät. Wenn diese merkwürdige Legende damals wirklich als glaubwürdig „angesehen" wurde — und dass es so war, darüber besteht kein Zweifel — so war dies nur möglich, wenn ihre Entstehung entweder zeitlich von Theodosius II. oder örtlich von Ephesus entfernt ist. Eine zeitliche Distanz kann nun nicht gut angenommen werden, da der Kronzeuge dieser Legende, Sarug, nur wenige Jahre nach Theodosius geboren wurde. Auch die anderen Gewährsmänner stehen jener Zeit ziemlich nahe, nämlich Zacharias Rhetor (ca. 470—550), dessen Doppelgänger Pseudo-Zacharias (spätestens 569) und Johannes von Ephesus (505—585). Also muss die örtliche Distanz angenommen werden, d. h. es ist die Gegend von Ephesus als Ort der Entstehung auszuschliessen. Deswegen nimmt jener Anonymus Syrien als Heimat der Legende an, erstens weil Syrien in dieser Beziehung viel auf dem Gewissen hat, zweitens weil die ältesten erreichbaren Texte, jener des Jakob von Sarug, des Pseudo-Dionysius und der Syrischen Prosa sowie die Vorlage Gregor's alle syrisch sind.

Darauf kann vielleicht folgendes geantwortet werden: Die örtliche Entfernung besitzt allerdings ihre Wahrscheinlichkeit;

doch kann damit noch lange nicht gesagt werden, dass Syrien allein in Betracht kommen muss, da ja auch der Afrikaner Theodosius diese Legende oder wenigstens den Kult dieser Jünglinge in Ephesus kennt. Freilich mag er dies nicht einzig und allein auf einer Reise nach Ephesus, sondern vielleicht sogar auch daheim aus einem vorliegenden Berichte kennen gelernt haben. Aber auch betreffs der zeitlichen Distanz könnte noch angeführt werden, dass diese trotzdem noch hinlänglich vorhanden sein könnte, da damals wohl schon 50 Jahre hingereicht haben mögen, um die Entstehung einer solchen Legende zu ermöglichen, besonders wenn man bedenkt, welche Begeisterung für Lokalkulte damals herrschte.

Es muss allerdings sehr auffallen, dass Theodosius schon um das Jahr 530 eine Verehrung der Jünglinge in Ephesus vorfand und dass ihm dort auch deren Grab gezeigt werden konnte. Aber sowohl Zacharias als auch Johannes von Ephesus können um diese Zeit die Legende schon schriftlich niedergelegt haben, da auch Sarug's Homilie seit 520 weiter bekannt sein musste. Dieser Umstand scheint aber sehr gegen die örtliche Distanz zu sprechen. Freilich unmöglich wäre es ja damals nicht gewesen, dass die Epheser einzig auf Grund jenes Legendenwerkes den Jünglingen auch sofort ihren Kult gewidmet hätten. Dies würde gar nicht auffallen, wenn mindestens irgend ein merkwürdiger Reliquienfund historisch wäre. Tatsächlich spricht auch gar nichts dagegen, dass das Martyrium dieser Jünglinge unter Decius oder auch unter einem anderen Christenverfolger wirklich in ähnlicher Weise stattgefunden haben kann, wie es in der Legende geschildert wird. Die Legende selbst weist ja offenkundig zwei Teile auf, von denen der erste ganz gut schon früher bestanden haben mag und woran der zweite erst nachträglich angefügt wurde, allerdings wahrscheinlich mit Überarbeitung und Angleichung des ersten Teiles. So ist auch gerade nur der zweite Teil in dem sehr alten Cod. Add. 12160 (London) enthalten. Ausserdem fällt es in L_2 und ganz besonders in L_3 direkt auf, dass die Darstellung des ersten Teiles im Verhältnis zum zweiten auffallend kurz gehalten ist. Hier verdient auch besonders der Titel zur Syrischen Prosa Beachtung: *Ὑπομνήματα über die sieben Märtyrer, die auferweckt oder richtiger aufgefunden*

wurden in der Höhle des Berges Anchilos in der Landschaft von Ephesus. In der Volksvorstellung und -Begeisterung mag sich diese Verwechslung von Auffindung und Auferweckung sehr bald vollzogen haben, die um so leichter möglich war, als ja die Jünglinge sehr bald, nach der Legende trotz der weiten Reise des Theodosius von Konstantinopel nach Ephesus wohl noch am selben Tage, wieder und zwar für immer entschlafen sind.

4. Zur Hypothese Heller's.

Mit besonderem Eifer ist schliesslich Heller *(pg. 191ss.)* für den Syrischen Ursprung dieser Legende eingetreten. Er zitiert *(pg. 193)* auch Guidi als Anhänger dieser Hypothese; derselbe spricht sich zuerst *(pg. 442s.; SA 102s.)* ganz deutlich für ein griechisches Original aus, wenn er auch dieses nicht im Texte des Pseudo-Metaphrastes, sondern in einem früheren leider nicht mehr erhaltenen erblickt; später aber *(ZDMG 46, 1892, pg. 749)* schliesst er sich Noeldeke an.

Heller nimmt nun zunächst alle Beweise von Noeldeke und Ryssel an, besonders das ἡ δόσις καὶ ἡ κτῆσις, bezw. ἑτοίμως ἔχομεν. Dann aber sucht er noch nach neuen Beweisen. Die griechischen Wörter ἀρχεῖον, ὕπαρχος, πολιτευόμενοι, γλωσσόκομον, ἀνθύπατος, κύβας (= κάψα), mit welchen Koch *(pg. 87)* ein „griechisches" Original erhärten will, beweisen nach Heller gegen ein syrisches Original an sich noch nichts, da diese Wörter in der christlich-aramäischen und rabbinischen Literatur ganz eingebürgert sind. Ja, er führt sogar noch mehrere andere an: αἵρεσις, αἱρετικοί, ἐπίσκοπος, εὐαγγέλιον, σχολή, στρατιώτης, ἀνθύπατος, ἀνάγκη, ἔξορία, αὔγουστος, γένος, γάρ, βῆμα, ἀρχή, σχῆμα, κήρυξ, τύραννος, τῦφος (τύπος), ζώνη, rosa, σουδάριον (linteum), μονήτα, λαμπάς, κορώνη (cornix), κοιτών (cubiculum), κύβος, πρόσωπον, παλάτιον.

Allerdings finden sich nach Heller auch Wörter, wie χρόνος, σίνδονος, die sich im Syrischen nicht nachweisen lassen; aber, so meint er, ein Übersetzer hätte diese Wörter nicht stehen lassen können. Daraus scheint Heller zu schliessen, dass diese Wörter vielleicht in dem Dialekt des Syrers sich befunden haben mochten, ein Schluss, der zulässig, wohl aber kaum notwendig sein dürfte. Als be-

sonderen Beweis führt Heller an, dass auch in der anerkannt syrisch abgefassten und wohl auch echten Homilie des Jakob von Sarug sich griechische Wörter finden, wie *γλύφω*, *Ἄρτεμις*, *Ἀπόλλων*, *ἄθλον*, *σοφίστα*, *ὄχλος*, *κατηγορεῖν*, *πρόσωπον*, *νόμος*, *τύραννος*, *χλαμύς*, *Ζεύς*, *ἔπαρχος-ὕπαρχος*. —

Wenn diese zahlreichen griechischen Wörter etwas beweisen können, so ist der Schluss auf eine syrische Übersetzung aus dem Griechischen wohl kaum ganz ungerechtfertigt. Es ist nur schade, dass auch Heller, wie vorher schon Koch, den griechischen Text des Pseudo-Metaphrastes nicht einsehen konnte, sondern sich bloss mit der freien lateinischen Übersetzung bei Surius begnügt hatte. Vielleicht hätte er dann gesehen, dass Jamblichus den Armen *faciebat misericordiam* (cp. 6; G_2: *ἐλεημοσύνην*; *cfr. dagegen Heller: ἀγάπη*). Ebenso würde er dann auch gefunden haben, dass die obigen griechischen Wörter auch in den griechischen Texten enthalten sind. Da ist es nun aber doch wahrscheinlicher, dass der syrische Übersetzer diese griechischen Wörter einfach stehen liess, weil sie gewisse *termini technici* sind und als solche wohl auch in seinem Dialekte bekannt waren. Ob der Grieche aus der syrischen Wortform immer das entsprechende griechische Wort herauszuschälen im Stande gewesen wäre, ist nicht gerade recht wahrscheinlich.

Weiter führt Heller den Ausdruck *consolatio* (cp. 11; *παράκλησις τῆς ἀναστάσεως = resurrectio*) an, der sich bloss aus dem Syrischen und aus der rabbinischen Literatur als gleichbedeutend mit *„Auferstehung“* erklären lassen würde. Diese Erklärung ist jedoch nicht unbedingt notwendig. Der Legendendichter bemüht sich eben auch an anderen Stellen, seiner Sprache eine gewisse biblische Färbung zu geben, und solche bildliche Ausdrücke, wie sie die Bibel enthält, waren jedem Kleriker wohl sicher sehr geläufig, dem Lateiner wie auch dem Griechen. Heller beruft sich schliesslich (*pg. 193*) auch noch auf den Text des Jakob von Sarug und die Vorlage des Gregor zur Sicherung seiner These. Merkwürdig bleibt jedoch, dass er weder Noeldeke noch Ryssel recht gibt, wenn diese zugeben wollen (pg. 455, bezw. 244), dass der Verfasser den Gegenstand und einen Teil der Namen vom Westen her haben könne.

II. Die Frage nach dem ältesten Syrischen Text.

Nachdem jene Forscher sich für ein Syrisches Original entscheiden zu müssen geglaubt hatten, ergab sich für sie noch eine weitere Frage: Welcher von den drei Syrischen Texten *(Sarug, Dionysius, Vorlage des Gregor)* ist der frühere? Der Text der *Prosa* wurde von ihnen nicht besonders behandelt, da derselbe auch nach ihrer Ansicht sich ganz mit dem Tellmahrensis deckt.

1. Der bisherige Stand der Frage.

Guidi (*pg. 374 und 443*) und Goeje (*pg. 11*) entscheiden sich für die Priorität des Tellmahrensis nicht bloss vor den übrigen überlieferten syrischen Prosatexten (*cfr. oben pg. 8ss.*), sondern auch vor Sarug. Wie schon oben (*pg. 8ss.*) dargelegt wurde, sprechen auch noch andere und zwar innere Gründe für diese Priorität. Ausserdem scheint die Priorität vor Sarug direkt notwendig, und zwar deswegen, weil Homilien in der Regel bereits eine gewisse Verbreitung der betreffenden Legende voraussetzen und der Homilet doch meistens nur auf mehr oder minder bekanntem aufbaut.

Auch Koch (*pg. 84*) nimmt an, dass Sarug nach einer Vorlage arbeitete. Ebenso erblickt der Anonymus in Bessarione (*pg. 375, 448*) die Vorlage für Sarug in einem nunmehr verlorenen syrischen Text, dessen mutmassliche Form er im Auszuge gibt (*pg. 450s.*). Derselbe sucht auch weiter noch zu beweisen, dass der Metaphrastische Text nur die Übersetzung des Tellmahrensis und als solche die Erweiterung der Homilie des Sarug ist (*cfr. dagegen oben pg. 9s., wo die Ansicht dargelegt ist, dass sich Sarug tatsächlich am ehesten mit dem Tellmahrensis deckt: Achtzahl; Herrlicher Kranz der Gläubigen).* Betreffs des Tellmahrensis sagt derselbe Anonymus (*pg. 448*), dass „er eine ganz neue Bearbeitung ist und zwar die eines älteren Textes, den der betreffende Verfasser wohl gelesen, an den er sich aber absichtlich nicht gehalten hat." Betreffs des griechischen Textes sagt er speziell, dass er nicht aus einer griechischen, jetzt verloren gegangenen Vorlage stamme, sondern nach dem Tellmahrensis in sehr früher Zeit übersetzt wurde; Theophanes und Photius hätten aber jenen älteren grie-

chischen Text noch gekannt und für ihre Excerpte benützt. Ferner habe Metaphrastes seinen Text vollständig nach freiem Ermessen umgearbeitet, so wie er uns nun bei Migne vorliegt; als Beweis führt er dafür an, dass der Bischof *Mares* von Ephesus und das *38. Regierungsjahr des Theodosius* bei Metaphrastes nicht steht. — Doch darauf muss geantwortet werden, dass im ersten Fall das τριακοστῷ nur in der betreffenden Handschrift nicht stand und dass wohl nur der Schreiber, der übrigens auch sonst sehr gekürzt hat, den Namen des Bischofes bewusst in *Stephanus* abgeändert hat. Ein richtiges Bild über diesen Metaphrastes-Text konnte sich jedoch jener Anonymus wegen der mangelnden kritischen Ausgabe überhaupt noch nicht machen.

Auch Heller befasst sich eingehend (pg. 193s.) mit der Frage, welchem von den drei syrischen Texten (Sarug, Syrische Prosatexte, Gregor) die Priorität zuerkannt werden soll. Die syrischen Prosatexte betrachtet er nun offenbar als ein späteres Werk, weil dieselben nicht bloss sehr ausführlich sind, sondern weil sie vor allem die Merkmale einer nachträglichen Ausschmückung aufweisen, besonders in Bezug auf die regelrechten Disputationen beim jeweiligen Verhör. Diese Fassung „verdankt ihre Verbreitung der tiefgehenden Überfeinerung und Umarbeitung" (pg. 124). — Der Text bei Gregor gefällt ihm jedoch weit mehr, weil derselbe vor allem alle Syriacismen vollständig begriffen und richtig übersetzt hat. Als Beispiel dafür gibt er speziell dessen Übersetzung *„repraesentandi erimus ante tribunal Christi"* an, die den Sinn des syrischen Textes sehr gut wiedergibt, wogegen die griechischen Texte das ihm unverständliche ἑτοίμως ἔχομεν haben. Leider scheint sich aber diese Übersetzung in diesem Zusammenhang bei Gregor nirgends zu finden, obwohl Heller sogar die genaue Zeile angibt. Die betreffende Stelle heisst bei Gregor: *Nos omnes mori parati sumus pro Christo (ep. VII, Anal. Boll. VII, 383; Krusch pg. 850, Z. 24s.).* In *Gloria Martyrum* (von Heller zitiert mit pg. 551, Zeile 5s.) findet sich diese Stelle *(Krusch 552, Z. 5)* allerdings, aber *(nach 2. Cor. 5, 10)* erst in der Schlussrede des Maximilianus an Theodosius. Gregor bietet somit wohl eher einen Beweis für die richtige Auffassung

des Metaphrastes. — Der Text, welcher die Elemente des Urtypus am ehesten gewahrt zu haben scheint, ist nach Heller die *Homilie des Sarug.*

Übrigens findet sich bei Heller (pg. 195) eine sonderbare Auffassung betreffs der Zeitangabe, die besagt, dass Decius nach der griechischen Rechnung der Seleukiden schon seit 372 Jahren tot war. Heller übersetzt die fragliche Stelle folgendermassen: *l'empereur Decius est mort depuis l'an 372 de l'ère grecque des Séleucides (= l'an 60 de l'ère commune)* und fügt dann noch hinzu: *„Nous n'essayerons pas d'expliquer cette date, cependant nous n'y voyons pas la durée du sommeil, mais l'année de la mort de Decius.“* Hier dürfte Heller sich wohl getäuscht haben; sonst würde in diese Stelle eine starke Verwirrung gebracht werden. Wenn der syrische Text hier auch wirklich so lauten mag, so erfordert doch der Sinn, dass mit dieser Zahl nur die Dauer des Schlafes gemeint sein konnte.

2. Das Alter der Syrischen Textüberlieferung.

Für die Priorität des Tellmahrensis scheint nun vor allem der Umstand der ältesten Überlieferung zu sprechen, da die zweite Hälfte dieser Legende, welche Pseudo-Dionysius in seine Compilation aufgenommen hat, in einer sehr alten Handschrift überliefert ist *(Cod. syr. Add. 12160 Brit. Mus. aus der zweiten Hälfte des VI. Jhs.)*[1]). Freilich müssen gegen das hohe Alter dieser Handschrift Bedenken erhoben werden. *Cod. 12160,* der leider nur die zweite Hälfte der Legende, die Wiedererweckung, enthält, stellt nun aber den Text des sog. Tellmahrensis dar. Wäre nun Dionysius dessen Verfasser, so ist diese Datierung nicht möglich, da derselbe erst um 810—845 geschrieben hat. Aber auch bei dem Pseudo-Dionysius wäre diese frühe Datie-

1) Oben (pg. 11) hat sich ein Irrtum eingeschlichen. Es wird dort gesagt, dass „keine Handschrift der Tellmahrensisgruppe ein so hohes Alter aufweist“ wie die Handschrift des Pseudo-Zacharias-Textes *Cod. syr. Add. 17202 (Brit. Museum saec. VII ineunte).* Dem steht wenigstens für den zweiten Teil der Legende in der Tellmahrensisgruppe die Handschrift *Cod. syr. Add. 12160 (cfr. Guidi pg. 442, SA 102)* gegenüber. Doch ändert dieser Irrtum nichts an der bisher angenommenen Priorität des Pseudo-Tellmahrensis-Textes vor dem des Pseudo-Zacharias, welch letzterer sein Werk allerdings schon um 569 beendet haben mochte.

rung nicht möglich, da dessen Werk ebenfalls erst ungefähr aus d. J. 770 stammt.

Wäre diese Datierung richtig, so läge damit allerdings ein syrischer Text vor, der in die Zeit Gregor's fallen würde, ja vielleicht sogar noch in die Zeit des Zacharias Rhetor (etwa 540) und des Johannes von Ephesus (zwischen 530—585), mögen diese nun ihre Texte aus einer syrischen Vorlage übersetzt haben, was allerdings immer mehr an Wahrscheinlichkeit verliert *(cfr. dagegen oben 13)*, oder mögen weit wahrscheinlicher deren griechische Texte bald nach ihrem Erscheinen in's Syrische übersetzt worden sein. Darüber nämlich, dass schon in dieser frühen Zeit ein syrischer Text der Legende vorhanden gewesen ist, kann wohl kein Zweifel mehr bestehen; der Pseudo-Zacharias will ja schon ca. 569 einen syrischen Text für seine Chronik ausschreiben. Da Michael Syrus (*cfr. Beiträge III, 59 ss.*) diesen letztgenannten Text in seine Chronik aufgenommen hat und zwar, wie er selbst sagt, aus Zacharias Rhetor, in Wirklichkeit aber aus Pseudo-Zacharias, so kann dieser letztere Text verificiert werden und zwar mit der sog. *Prosa*. Diese deckt sich nun aber mit dem sog. Tellmahrensis zwar im allgemeinen, aber keineswegs im einzelnen, weder in den Namen noch in den Daten, und sie weist ausserdem auch noch bedeutende textliche Kürzungen auf; vor allem aber steht bei ihr die Siebenzahl statt der Achtzahl. Daraus würde nun aber hervorgehen, dass neben jener *Prosa* auch noch ein anderer syrischer Text vorhanden gewesen wäre, der wohl jenem des Tellmahrensis nahe gestanden wäre und der sich infolgedessen mit dem Texte in Cod. 12160 decken könnte.

Somit würden wir wohl in diesem *Codex 12160* einem syrischen Texte gegenüberstehen, der als der älteste zu betrachten wäre und deshalb auch wenigstens zeitlich für eine Vorlage des Pseudo-Zacharias gehalten werden könnte. Dies letztere kann er jedoch nicht gut gewesen sein, wenn die vielen Abweichungen bei beiden berücksichtigt werden, ausser man nimmt bei Pseudo-Zacharias einen so stark ausgeprägten historisch-kritischen Sinn an, dass er alles, besonders die Daten, nachkontrolliert und auch sonst selbständig arbeitet. Dass er

allerdings nicht ganz unkritisch zu Werke gegangen ist, das geht aus seinen historischen Einleitungen zu den beiden Teilen hervor. Aber da bleiben dann trotzdem noch die Schwierigkeiten in Bezug auf die Zahl und die Formen der Namen, ganz abgesehen von einigen textlichen Schwierigkeiten. Diese setzen doch mindestens noch eine andere Vorlage voraus und zwar eine ähnliche, wie sie sich auch im Texte des Gregor wieder zu zeigen scheint Die kurze Notiz bei dem Diakonen Theodosius reicht eben zur Erklärung all dieser Schwierigkeiten noch lange nicht aus. Ausserdem würde auch die Frage keinerlei Antwort finden, woher Pseudo-Zacharias die Vorlage für den ersten Teil, das Martyrium, hat, da dieses in jenem *Cod. Add. 12160* nicht behandelt ist. Übrigens erscheint es sonderbar genug, dass der Schreiber jenes Codex nur die zweite Hälfte der Überlieferung für wert gehalten hätte.

Somit ist es wohl nicht ganz unwahrscheinlich, dass das Datum jenes Codex wenigstens in Bezug auf unsere Legende zu frühe eingeschätzt ist, wenn auch mit Koch (*pg. 113*) zugegeben werden kann, dass der Pseudo-Tellmahrensis nicht erst selbst übersetzt, sondern mehr oder minder herübergenommen hat. Koch's Beweis aus dem Vorhandensein noch einer anderen Handschrift (*Cod. Add. 14650 ex anno 875*) ist jedoch hinfällig, da diese Hs. tatsächlich später ist als der Verfasser. —

Um sich nun über das Alter der Syrischen Texte einigermassen ein Urteil bilden zu können, müssen hier die Hss., welche diese Texte enthalten, im einzelnen untersucht werden, und zwar vor allem *Cod. 12160.*

Diejenigen, welche sich mit *Cod. 12160* beschäftigt haben (*Assemani, Wright, Amiaud*) scheinen allerdings tatsächlich keine Zweifel darüber gehabt zu haben, dass dieser Codex wirklich aus so früher Zeit, nämlich aus d. J. 584/5 stamme, wenigstens für den ersten Teil von fol. 1—153 (*die Siebenschläferlegende steht fol. 147—152*^{v}); der zweite Teil stammt allerdings aus späterer Zeit, nach Wright aus dem VII. Jh. Das hohe Alter dieser Hs. wird aus dem Eintrag (fol. 107) des Schreibers dieser Hs. bewiesen, des Diakonen Thomas von Edessa, der als Lehrer bezw. als Schüler des Mar Aba bekannt ist

(*Patriarch 540—552; cfr. Duval, Lit. Syr. 209, 347; cfr. Baumstark, Die Nestor. Schriften „de causis festorum“*, in: *Oriens Christianus I, 1901, 320ss.*). Derselbe sagt dort, dass er diese Hs. vollendet hat am 29. *tamuz* (= *Juli*) i. J. 895 (= *A. D. 584*) im Kloster *Guba Baraia*, und zwar hat er die Zusammenstellung dieses *„Geistlichen Schatzes“*, der auch die Alexiuslegende enthält (*fol. 128v—134v*), als Erbauungsbuch für sein Kloster dem Prior Thomas gewidmet (*cfr. A. Amiaud, La Légende Syriaque de Saint Alexis, Paris 1889, pg. IVss.*, = *Biblioth. de l'Ec. des Hautes-Etudes vol. 79*).

Diesen Codex hatte schon Assemani bei seiner Reise in das nitrische Kloster in Aegypten gesehen (*1715; cfr. Beiträge III. 52s. Note 5*), *quem nullo pretio extrahere licuit.* Mehr Glück hatten die englischen Abgesandten Tattam (1843) und Pacho (1847), welche die noch übrigen kostbaren Schätze jener Bibliothek in den glücklichen Besitz des Brit. Museum bringen konnten. Jene überaus alten (ca. 250) Handschriften hatte einst (932) der damalige Klostervorstand Moses der Nisibite (*Tagrit*) für seine nach Aegypten verpflanzten Mönche aus Bagdad geholt, damit dieselben durch diese Schriften in geistiger Beziehung zu ihren orientalischen Mitbrüdern bleiben könnten.

Wenn dieser *Cod. 12160* wirklich das ihm zugeteilte Alter hätte, dann würden damit für die syrische Überlieferung der Siebenschläferlegende allerdings ganz interessante Ergebnisse gewonnen werden, erstens das Jahr 584/5, das dem Datum der Kompilation des Pseudo-Zacharias (*beendet 569*) nur wenig nachstehen würde, und zweitens einen neuen Bearbeiter in der Person jenes Diakonen Thomas von Edessa. Derselbe hatte diese Legende seinem Bande einverleibt und zwar wohl als Übersetzung aus dem Griechischen; er soll ja in dieser Sprache der Lehrer seines Lehrers Mar Aba gewesen sein. Auch die anderen Texte der Hs. sind, wie fast alle seine übrigen Arbeiten, Übersetzungen aus dem Griechischen, da er dadurch offenbar seinen Mitbrüdern bisher unbekannte Erbauungsstoffe verschaffen wollte.

Dieser Siebenschläfertext ist nun ungefähr der nämliche wie der des Pseudo-Tellmahrensis (ca. 774); beide unter-

scheiden sich voneinander nur durch unbedeutende Varianten, die Guidi am Fusse seiner Ausgabe verzeichnet hat (die Hs. 12160 hat Guidi übrigens in den einleitenden Bemerkungen und in der Übersetzung mit B, in der Ausgabe jedoch mit L bezeichnet). Es ist nun merkwürdig, dass Hs. 12160 sich in den Varianten öfters mit der *Prosa* deckt; doch darf man sich darüber nicht zu sehr verwundern, wenn man bedenkt, dass die *Prosa* zur *Tellmahrensisgruppe* textlich in ziemlich engem Verwandschaftsverhältnis steht, sich aber als Umarbeitung und Kürzung durch den Kompilator inhaltlich allerdings öfters stark davon unterscheidet. — Wenn also Thomas diese Legende wirklich in sein Werk aufgenommen hätte, so wäre damit die mutmassliche Quelle für jenen Pseudo-Tellmahrensis gewonnen, der ja von allen möglichen Seiten die weitgehendsten Anleihen machte und fast ausschliesslich wörtlich herübernahm, ohne jedoch immer seine Quellen näher zu bezeichnen (*cfr. Beiträge III, 52 ss.*). So hat er sicher auch unsere Legende irgendwo schon auf Syrisch vorgefunden und dieselbe dann ohne weiteres dem ersten Teil seiner Kompilation eingereiht.

Aber wo hat Thomas diese Legende her? — Auch er kann schon einen syrischen Text vor sich gehabt haben, den er dann in sein Werk einfach eingereiht hätte. Der Text des Pseudo-Zacharias, die *Prosa*, kann es allerdings kaum gewesen sein, da sich diese *Prosa* zu stark von dem Texte des Thomas unterscheidet. Diese beiden Verfasser müssen also wohl von einander verschiedene Überlieferungen vor sich gehabt haben, ausser es hat wenigstens Pseudo-Zacharias neben dem *Tellmahrensis* noch einen anderen Text zum mindesten dem Inhalte nach gekannt, der eine andere Zahl und andere Namen aufwies.

Wenn aber Thomas, wie es weit wahrscheinlicher ist, seinen Text aus dem Griechischen geholt hat, so möchte man auch hier wieder an Johannes von Ephesus (= G_1?) denken, der ja mit ihm fast ganz gleichzeitig ist und dessen Tod just in das Jahr 585 fällt.

Dies sind die Möglichkeiten, wenn dieser Teil des Cod. 12160 wirklich aus dem Jahre 585 und von Thomas stammt. —

Es ergibt sich indes gegen das hohe Alter des Cod. 12160

noch ein letztes grosses Bedenken. Ist es blosser Zufall, dass der Siebenschläfertext in dieser Hs. nur den zweiten Teil enthält, der noch dazu am Anfange verstümmelt ist? Derselbe beginnt nämlich nach der jetzigen Kapiteleinteilung mit dem Schluss des zweiten Satzes von Cp. 12: „Bis zu dieser Zeit waren sie (?) durch seine Vorsehung aufbewahrt geblieben." Dieser Satz ist nur durch den vorhergehenden Teil zu verstehen: „Gott .... wollte .. die Verheissung des Lebens durch die Auferstehung der Entschlafenen, *die bis zu dieser Zeit durch seine Vorsehung aufbewahrt geblieben,* offenbaren." Selbst wenn Thomas seine Mitbrüder nur durch diesen zweiten Teil, die Auferweckung der Jünglinge, hätte erbauen wollen, so bleibt es doch unverständlich, warum er nicht den ganzen zweiten Teil in sein Werk aufgenommen hat, sondern den an sich gewiss sehr erbaulichen Anfang (*cp. 11*) ausser acht gelassen haben würde und nun sogar mitten im Satze beginnt. Dieser Umstand kann nur erklärt werden, wenn man annimmt, dass dieses Bruchstück der Legende jenem Codex nur beigebunden ist. Dies scheint nun auch tatsächlich der Fall zu sein. Denn mit fol. 153, also unmittelbar nach unserer Legende, beginnt sicher eine jüngere Schrift. Also haben wir hier schon „Anhängsel". Aber auch unsere Legende ist bereits ein solches Anhängsel. Sie beginnt ja tatsächlich auf einem ganzen neuen Blatte (*fol. 147 a*) und zwar als Bruchstück. Der Anfang war verloren gegangen und der Rest wurde einfach beigebunden, so dass also jener Thomas von Edessa an dieser Legende ganz unschuldig sein kann. Ob diese Legende deswegen seinem Werke beigebunden wurde, weil sie unter seinem Namen segelte, lässt sich doch wohl kaum ohne weiteres annehmen. —

Wie nun die Sachen betreffs dieses Textes in Cod. 12160 auch liegen mögen, für jeden Fall nimmt derselbe in der Überlieferungsgeschichte der Legende eine nicht unbedeutende Stellung ein; denn er ist ein Glied aus der Tellmahrensisgruppe, sei es nun, dass er erst aus der Chronik des Pseudo-Tellmahrensis stammt, oder dass er, wenn er wirklich das ihm zugeteilte oder ein ähnliches Alter besitzt, direkt oder indirekt die Vorlage dazu war. Tatsächlich unterscheidet er sich ja von

demselben nur durch unbedeutende und nicht allzu zahlreiche Varianten, die dadurch am besten verständlich würden, wenn der Thomastext als der ältere angenommen wird, der dann dem Ps.-Dionys auf längeren Umwegen bekannt wurde. — Für das höhere Alter dieses Thomastextes spricht übrigens doch noch ein Umstand, dass er sich nämlich in mehreren Varianten mit der *Prosa* deckt und damit wohl einer Zeit angehört, die jener noch ziemlich nahe liegt, in der sich die Prosa von der sog. Tellmahrensisgruppe getrennt hat. —

Dadurch wird aber auch klar, was unter der *Tellmahrensisgruppe* wirklich zu verstehen ist, nämlich eine Textgestaltung, die ihre endgültige Form annahm, als sie in die Chronik des Pseudo-Tellmahrensis aufgenommen wurde und von dort aus dann auch wohl noch weiter fortgepflanzt wurde. Denn dieser Pseudo-Dionysius hat sich seinen Text sicher nicht erst selbst übersetzt; derselbe lag ihm wohl bereits in syrischer Gestalt vor; und er hatte somit nichts anderes mehr zu tun, als ihn durch ein paar Einschiebsel am Anfang der beiden Teile, eventuell auch noch am Schluss für seine Chronik zurecht zu richten. Im übrigen hat er ihn dann wie auch die meisten seiner sonstigen Texte fast wörtlich eingereiht. —

Die andere Textgestalt, die ihrerseits wieder auf Zacharias Rhetor († ca. 550) zurückgehen dürfte, die der *Prosa,* würde nun durch Pseudo-Zacharias *(ca. 569; Cod. Add. 17202 saec. VII. ineunte)* als ihren ältesten Zeugen belegt sein. Damit bekommt jedoch die Tellmahrensisgruppe einen Partner, da der Text des Pseudo-Zacharias (= *Prosa)* nicht bloss durch Cod. 17202, sondern auch noch durch einen anderen ungemein alten Zeugen belegt zu sein scheint, durch *Cod. Add. 14641 (fol. 150ss.)*, der nach Wright *(Catal. III, nr. 918, pg. 1042ss.)* und Noeldeke *(ZDMG 28, 1874, 263)* zum Teil sogar eine Hand des VI. Jhs. aufweist. Noeldeke sagt von diesem Texte (*ZDMG 27, 195*), dass er nach den Proben zu urteilen vollständig mit dem Land'schen Text (= *Prosa*) übereinkommt. Leider konnte diese Hs. noch nicht zur Vergleichung herangezogen werden (*cfr. oben pg. 4*). Diese Hs. (*fol. 1—131*) enthält unter anderem den *„Roman über Julian Apostata"* (*ed. Gg. Hoffmann, Julianos der Abtrün-*

nige, Leiden 1880); Noeldeke (*ZDMG 28, 263ss.*) hat den Inhalt davon mit einer vortrefflichen Studie gegeben und die Abfassung des syrischen Originals zwischen 502 und 532 in Edessa angesetzt. — Ein anderer Zeuge für den *Prosa*-Text scheint ferner noch *Cod. Sachau 321* (*datiert 741*) zu sein; wenigstens sagt Sachau (*Verzeichnis I, 99*), dass dieser Text sich in der Hauptsache mit dem Texte bei Land (= *Prosa*) deckt. Freilich weisen die Namen und die Zahl der Jünglinge nur auf die Tellmahrensisgruppe hin (*cfr. oben pg. 5s.*). Auch dieser Codex, ein Legendenwerk meist über syrische Heilige, ist eine Zusammenstellung und zwar im allgemeinen von Übersetzungen aus dem Griechischen (*cfr. Sachau, Verzeichnis I, 94ss*).

Aber auch ausserhalb dieser Chroniken und unabhängig davon hat sich die Siebenschläferlegende noch erhalten und zwar wohl als ursprünglicher Bestandteil des zweiten Teiles der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Ein Zeuge dafür ist neben *Cod. Add. 12160* der weitere *Codex Add. 14650* (*datiert 875*), welcher neben *Cod. Add. 14647* (*datiert 688*) beträchtliche Excerpte aus seiner Kirchengeschichte enthält. Die Siebenschläferlegende findet sich jedoch nur in Cod. 14650 und deckt sich hier fast vollständig mit *Cod. Vatic. 162*; ebenfalls ein Beweis dafür, dass diese Fassung auch ausserhalb jener Chronik sich noch forterhielt. Dies beweisen ja auch die verschiedenen Texte, die sich im Oriente weiter verpflanzten und die uns durch *Cod. syr. 235 Paris* und die *Codices Sachau 222 und 321* noch bekannt sind. Der Pariser Codex 235, im allgemeinen eine gute Hs., enthält auch die Alexiuslegende und scheint somit sich auch hierin mit der Überlieferung des *Cod. 12160* zu berühren. Leider kann dieser Codex nicht datiert werden; doch meint Zotenberg (*Catal. nr. 235*) auf das XII./XIII. Jh. schliessen zu dürfen. Als Schreiber ist ein *David* genannt (*Amiaud, St. Alexis, pg. VIII*). Cod. Sachau 222 (*cfr. Beiträge III, 35, nr. 7*) ist zwar eine moderne Hs. (1881), aber er scheint auf eine sehr alte Überlieferung zurückzugehen, die aus der Nähe des Klosters Alkosch stammt, nördlich von Mosul, jenem Orte, wo sich das Grab des Propheten Nahum befindet. In diesem Kloster, das durch Hormizd (VII. Jh.; *cfr. Duval 207s.; ZDMG 48, 531s.*) gegründet wurde,

scheint in alter und neuer Zeit eine ziemlich umfangreiche literarische Tätigkeit sich entfaltet zu haben; auch die dortige Bibliothek scheint seltene Schätze in reicher Auswahl besessen zu haben. Der syrische Alexander-Roman wurde dort durch Söhne des Priesters Daniel (1709) kopiert (*cfr. Budge, The History of Alexander the Great XVIs.*); ebenso später noch einmal (1886) durch ʿÎsâ (*cfr. Budge XXXIIs.*), welcher auch die Vorlage für die Siebenschläferlegende in Cod. Sachau 222 kopiert hatte (*cfr. über „Alkosch" Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien 359—369; Badger, The Nestorians and their Rituals I, 104, 174*). —

Es erübrigt nur mehr ein Wort über *Cod. 162 Vatic.*, welcher als einzige Hs. die Chronik des Pseudo-Dionys enthält. Leider lässt sich diese Hs. nicht datieren. Assemani (*Catal. Bibl. Vatic. III, 328*) sagt darüber: *Codex pervetustus, foliis 174, syriacis stronghylis literis exaratus . . . initio et fine mutilus ante annum 1243 (= A. D. 932) exaratus: est enim unus ex iis codicibus, quos Moses Nisibenus Coenobiarcha ex Mesopotamia in Scetense S. Mariae Syrorum monasterium intulit.* Freilich bezweifelt Wright (*Syr. Lit., pg. 200, 5*) diese Annahme, da sich im Ms. nirgends ein Zeichen befindet, das auf diese Herkunft hinweisen würde. Ausserdem widerspricht sich Assemani selbst, da er an anderer Stelle (*B. O. II, 97s.*) sagt: . . . *exemplar pervetustum in Scetensi monasterio nacti sumus, initio tamen et fine mutilum, quodque ipsum in eo monasterio exaratum arguit; Copticis abrasis literis, quibus membranae à fol. 1—122 scriptae erant, superinducta sunt verba syriaca (cfr. P. Martin, Chronique de Josué le Stylite, Lpz. 1876, VIs. = Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes VI, 1*). Eine genaue Beschreibung des jetzigen Zustandes der Handschrift gibt Chabot (*Chronique de Denys . . . 4e partie, Paris 1895, texte syriaque pg. I—III*). Chabot hält noch daran fest, dass Dionysius wirklich der Verfasser dieser Chronik ist. Seitdem haben sich jedoch zwei bedeutende Männer dagegen ausgesprochen: Nau (*Bulletin critique, 15 juin 1896; Journal Asiatique 1896, 9e série tom. VII, 346ss.*) und Noeldeke (*Wiener Zeitschrift 1896*). — Dass diese Hs. aus jenem aegyptischen Kloster stammt, konnte Assemani selbst ja leicht wissen; dass es ein sehr altes Ms. ist, bleibt ebenfalls

klar; aber das genaue Datum kann wohl nicht mehr angegeben werden. Eine mutmassliche Datierung ergibt sich nur aus dem Inhalt, weil derselbe die Chronik des Pseudo-Dionysius darstellt, die auf dem letzten Blatt bis 774 reicht. Da aber die Hs. besonders am Schlusse verstümmelt ist, so können ursprünglich noch ganz gut mehrere Blätter gefolgt sein, so dass sich die Chronik bis weiter herab erstrecken konnte. Freilich sagt der Verfasser selber in der Einleitung, dass *„das Jahr, in welchem wir augenblicklich leben, das Jahr 1086 (= 775) ist.“* Wenn man nun diese Chronik früher für das Werk des Dionysius Tellmahrensis († 845) hielt, so konnte dies auch ohne besondere Schwierigkeiten angenommen werden; denn wenn auch dessen Geburtsjahr nicht mehr bekannt ist, so lässt er sich doch schon um 818 als Patriarch der Jakobiten nachweisen. Somit hätte er auch die im 4. Teil der Chronik geschilderten Ereignisse, die auf Grund der Darstellung einen Zeitgenossen verlangen, zum Teil noch ganz gut miterleben können. Freilich ist es eine andere Frage, ob er auch noch dieses Werk geschrieben hat neben seiner anderen grösseren Chronik, die im Texte selbst nur mehr bruchstückweise und zwar in *Cod. syr. Vatic. 164 (ed. B. O. II, 72—77)* erhalten ist, welche aber dem Inhalte nach bei Michael Syrus gegeben ist; dieser letztere hat nämlich den Dionysius und den Pseudo-Dionysius stark ausgeschrieben und seinerseits auch wieder dem Barhebraeus als Quelle gedient *(cfr. Beiträge III, 50ss.)*.

Den Siebenschläfertext aus Cod. 162 hat nun Tullberg (1851) herausgegeben, aber leider nur die erste Hälfte, obwohl auch der zweite Teil dort enthalten gewesen wäre, freilich, wie es scheint, eingereiht in das eigentliche Jahr der Wiederauffindung. Dieser zweite Teil beginnt deswegen auch mit einer eigenen Einleitung: *„Abschnitt aus der Geschichte von den acht Jünglingen Maksimeljano, Jamliko, Martelos, Dimusios, Jehuwanis, Serapijon, Eksustadjanos, Antuninos, den Märtyrern und Magnatensöhnen von Ephesus.“* Auch der Schluss weist eine eigene Formel auf: *„Sie gehörten Gott dem Herrn der Toten und der Lebendigen. So lasst auch uns mit ihnen preisen und loben die lobwürdige Dreieinigkeit, den Vater, den Sohn und den hl. Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. — Nun ist der Abschnitt*

der Geschichte der Jünglinge der Stadt Ephesus beendet, jener Jünglinge von Ephesus, welche entschliefen [starben] und sodann auferweckt wurden nach [? = Lücke] 309 Jahren in den Tagen Theodosius des Jüngeren.“ Nach Guidi *(pg. 384, SA 44)* soll dieser letzte Satz am Rande stehen. Hat nun eine spätere Hand diese merkwürdige Notiz auf Grund der arabischen Tradition angefügt, oder ist nicht weit wahrscheinlicher diese Notiz Ursache dafür geworden, dass die Araber diese Zahl 309 in ihre Überlieferung aufgenommen haben? Die Zahl 309 lässt sich ja *(cfr. oben 17)* in den christlichen Texten sonst nur in einer arabischen Hs. des maronitischen Collegs in Rom nachweisen, die einen Auszug der Legende wahrscheinlich für den Gebrauch der syrischen Melchiten (wohl auf syrischem Gebiete) enthält. Da dieser letztere Text nicht vollständig, sondern nur in einem Auszug vorliegt *(AA SS 382, nr. 33s.)*, so lässt sich leider nicht mehr sagen, auf welche Vorlage er zurückgeht. Auch die wohl sehr verstümmelten Namen *Ducianus, Meletius* verhindern jedweden Schluss; die Jünglinge erscheinen hier in der Siebenzahl.

3. Das Alter der okzidentalischen Überlieferung.

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass die Syrischen Texte der Siebenschläferlegende nach beiden Fassungen hin handschriftlich schon *vor 600* sich nachweisen lassen, während wir in Bezug auf die griechischen und lateinischen Texte handschriftlich mindestens um 100 Jahre herabgehen müssen. Da aber die Syrische Literatur noch um das VI. Jh. mehr Übersetzungs- als Originalarbeit ist und auch damals noch merkwürdig viele Texte uns vermittelt, die in der griechischen Ursprache dauernd verloren gegangen zu sein scheinen, so ist es schon von diesem Gesichtspunkte aus nichts weniger als ausgeschlossen, dass auch die Siebenschläferlegende aus dem Griechischen herübergenommen wurde, wo dieselbe vielleicht sogar schon seit geraumer Zeit ihre fertige Textgestalt besass.

Gerade in dieser Hinsicht darf übrigens nicht vergessen werden, dass wir in Bezug auf griechische und lateinische Hss. leider nicht in der nämlichen glücklichen Lage sind wie in Bezug auf orientalische, besonders syrische Hss. Sind diese letzteren

in orientalischen Klöstern, so besonders am *Sinai* und in der *nitrischen Wüste,* in erstaunlich grosser Anzahl mehr denn ein Jahrtausend in den Klostergewölben förmlich vergraben geblieben, so dass sie dort ungestört ein fast mumienhaftes Dasein führen konnten, bis sie westeuropäischer Sammelfleiss und oft geradezu bewundernswerte Schläue diesem „Siebenschläferleben" entriss, so finden sich dagegen griechische und besonders lateinische Hss. erst aus verhältnismässig später Zeit. Deshalb sind selbst in den grössten Bibliotheken Europas solche Handschriften aus sehr alter Zeit im allgemeinen ziemlich selten. Dies rührt wohl grossenteils davon her, dass die okzidentalischen Klöster, jene ebenso sorgsamen Pfleger als getreuen Hüter der profanen und der geistlichen Wissenschaften, eigentlich so recht erst um die Wende des VII. und VIII. Jhs. mit ihrer Tätigkeit einsetzten. Und wer weiss ferner nicht, welche Stürme über diese Tempel der Wissenschaften vernichtend und zerstörend hinweggebraust sind und welchen materiellen Schäden dieselben durch die Grausamkeit der Menschen und durch die Wut der Elemente gerade in den ersteren Zeiten oft so schonungslos zum Opfer gefallen sind? Was aber an solchen literarischen Schätzen trotzdem noch irgendwo zu finden ist, das haben damals diese unverdrossenen Männer mit wahrem Bienenfleiss von allerorts her zusammengetragen, abgeschrieben und unter sich als „Gastgeschenke" ausgetauscht, ein Austausch, der uns aus jenen Zeiten eines nunmehr fast unverständlichen Distanzbegriffes schlechterdings unbegreiflich erscheinen mag.

Wenn nun auch hier sehr alte Hss. nur mehr in verhältnismässig verschwindend kleiner Anzahl vorhanden sind, so verdienen diese jüngeren Hss. doch nicht im mindesten schon von vorneherein Misstrauen. Wohl in den meisten Fällen stellen sie treue Kopien von ganz alten Vorlagen dar; und es geschah gewiss nicht durch absichtliche Fälschung, sondern höchstens nur durch die Ungeschicklichkeit oder den naiven Sinn des Schreibers, dass in den Kopien die markigen Züge des erlauchten Ahnherrn und Stammhalters da und dort verblasst oder verwischt sind. Allerdings soll damit nicht geleugnet werden, dass auch in vielen Fällen ein „schriftenkundiger"

Mönch „dazugedichtet" oder auch „umgedichtet", ja sogar dabei auch „neugeschaffen" hat. Aber dies wird sich wohl gewöhnlich nachweisen lassen. Es ist wohl ferner auch nicht ausgeschlossen, dass, nachdem der Sinn für die wuchtige Uncial- und Kapitalschrift der ältesten, besonders der lateinischen Hss. mit der Zeit verschwunden war, an deren Stelle die weit zierlichere Kursivschrift bevorzugt wurde. Deswegen wurden dann wohl solche alte Hss. abgeschabt und mit der später üblichen Schrift überschrieben oder es verschwanden jene altehrwürdigen Hss. nach ihrer Abschrift vollständig.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet wird nun auch die griechische und lateinische Überlieferung der Siebenschläferlegende vor dem Tribunal der Kritik Gnade zu finden gewürdigt werden können, so dass ihr trotz mangelnder früher Überlieferung doch ein sehr hohes Alter zugebilligt werden kann. Gerade der Umstand, dass die ältesten lateinischen Texte dieser Legende ausserhalb der eigentlichen Passionalien erscheinen und Hss. eingereiht sind, welche Monumente hochbedeutendster Art aus der Kirchengeschichte in sich enthalten, weist darauf hin, dass man schon frühestens dieser interessanten Legende als einer besonderen literarischen Seltenheit nicht geringen Wert zuerkannte und sie weiter zu überliefern bestrebt war.

Ausserdem sind ja für die griechische Überlieferung der Abt Theophanes *(758—816; cfr. oben pg. 38)* und Photius *(820 bis 891; cfr. pg. 40)* nicht zu unterschätzende Zeugen. Für die lateinische Überlieferung treten als sehr alte Zeugen auf die Münchener Codices 4547 *(saec. VIII/IX = L_2)*, 19105 *(saec. IX/X = L_3)*, 14540 *(saec. IX = L_1M)*, 420 *(Wien; saec. VIII/IX, cfr. oben pg. 66)* neben den zahlreichen Hss. aus dem X. Jh. *(cfr. oben pg. 65 ss.)*. Dazu kommen die Notizen über den Kult in Ephesus durch den Diakonen Theodosius *(530)* und Willibald *(† 786; cfr. oben pg. 84)* sowie die Aufnahme des Festes in die alten Martyrologien des Beda (?; 735), Rhabanus Maurus (850), Ado (870), Usuardus (875), Notker Balbulus (912); ja sogar auch in das Martyrologium Hieronymianum (kurz vor 600) scheint dieses Fest aufgenommen zu sein *(cfr. oben pg. 85 ss.)*. Haben auch die einzelnen Verfasser von Martyrologien einander ex-

cerpiert, so hätten sie dieses doch kaum getan, wenn ihnen nicht auch die Legende dieser Heiligen mehr oder minder bekannt gewesen wäre.

Die Tatsache des Kultes der Siebenschläfer ist demnach durch die lateinische Überlieferung schon in frühester Zeit zur Genüge der syrischen gegenüber erhärtet, so dass daraus ohne zu grosse Ängstlichkeit der Schluss gezogen werden darf, dass auch schon in sehr früher Zeit die Legende dieser merkwürdigen Heiligen im Abendlande zur Genüge verbreitet war. Und zwar nicht bloss durch Gregor's Text. Dieser scheint ja, wenn die handschriftliche Überlieferung dabei etwas mitzureden hat, vor den übrigen, weit ausführlicheren Texten bedeutend in den Hintergrund getreten zu sein. Ja, vielleicht hat man sogar in dem lateinischen Texte L_1 in der frühesten Zeit gerade das eigentliche Werk Gregor's erblickt und daher diesen Text auch so sehr verbreitet.

In etwas späterer Zeit kann aber die Verbreitung unserer Legende in der syrischen Literatur kaum mehr einen Vergleich mit den weit zahlreicheren griechischen und lateinischen Texten aushalten. Nehmen wir ferner dazu noch den weiteren und wohl auch ausschlaggebenden Umstand, dass diese Legende wohl sicher in den Werken des Zacharias Rhetor und des Johannes von Ephesus Aufnahme gefunden hatte, so dürfte damit der entscheidende Beweis erbracht sein, dass diese Legende auf griechischem Gebiet bestand, noch bevor sie in der syrischen Literatur erscheint. Dass dieselbe bei Johannes von Ephesus und Zacharias Rhetor sich auch tatsächlich vorgefunden hatte, das kann heutzutage allerdings nicht mehr auf Grund von deren Werken selber bewiesen werden, da dieselben aus der griechischen Literatur spurlos verschwunden sind und nur mehr in den Kompilationen der syrischen Geschichtsschreiber und Chronisten sich befinden. Nachdem sich aber bei allen Kennern jener Kompilationswerke, und zwar grösstenteils infolge der Quellenangabe der betreffenden Schriftsteller selbst, die Überzeugung gebildet hat, dass deren Tätigkeit wenigstens in Bezug auf die ihrer Zeit ferner stehenden Partien nur eine sammlerische war, so kann darüber kein Zweifel mehr bestehen, dass auch die Siebenschläfer-

legende jenen Männern nur aus den Vorlagen zu ihren Werken bekannt geworden ist. Und wenn sie vielleicht auch für diese Legende nicht direkt aus den beiden genannten griechischen Schriftstellern geschöpft haben, so stammt die ihnen etwa vorliegende syrische Übersetzung doch in letzter Linie sicher aus jenen Quellen. Die Werke jener zwei Kirchenschriftsteller waren damals wohl ziemlich weit verbreitet; und in manchem syrischen Kloster und an den gelehrten Schulen, so besonders in Edessa und überhaupt in ganz Mesopotamien, wo so recht eigentlich der Herd für die Umbildung der griechischen Literatur in die syrische Nationalsprache zu suchen ist, mag man schon frühe auch diese Legende herausgegriffen und in Übersetzung der Allgemeinheit zugänglich gemacht haben.

Übrigens je weiter wir die Entstehung dieser Legende hinaufrücken, um so unwahrscheinlicher wird ein syrisches Original, da gerade in den ältesten Zeiten der syrischen Literatur zunächst nur Übersetzungsarbeit und zwar meistens recht sklavische angenommen werden kann. Die Männer, die mit grösseren Originalwerken an die Öffentlichkeit traten, waren damals eigentlich doch recht selten.

Somit ist die Wahrscheinlichkeit, dass unsere Legende auf ein syrisches Original zurückgeht, auch aus diesem Grunde eine ziemlich geringe, ganz abgesehen davon, dass nicht recht ersehen werden kann, welches Interesse die Ostsyrer, die ja hier eigentlich allein in Betracht kommen können, daran gehabt haben könnten, Heilige durch Dichtung einer Legende zu verherrlichen, die ihnen völlig ferne standen. Wäre deren Vaterland eine benachbarte Gegend gewesen, so wäre dies eher begreiflich; ja es wäre wohl auch mehr als wahrscheinlich, dass ein syrischer Dichter den Schauplatz eher an einen ihm geographisch und politisch viel näher liegenden Ort verlegt hätte. Dass der Kult aus der Legende entstanden, nicht umgekehrt, ist eben wohl als Tatsache festzuhalten. Somit hätten die östlichen Syrer gar keinen Grund gehabt, einen ihnen völlig gleichgültigen Ort durch diese Legende auszuzeichnen, wenn auch Ephesus der eigentliche Mittelpunkt all der östlichen Länder war, an dem die Fäden aller geistigen und materiellen Kultur

zusammenliefen. Dort mögen die Syrer wohl manches geholt, weniger aber hingetragen haben, da dies zu ihrem besonders in den legendaren Werken sehr stark ausgeprägten Nationalgefühl auch recht wenig stimmen würde. Ferner weist auch der andere Umstand, dass mit den Heiligen zugleich auch der gläubige Kaiser Theodosius verherrlicht wird, wiederum mehr nach dem Westen als dem äussersten Osten des römischen Reiches hin.

Wenn wirklich einige Legenden, z. B. die Thomasakten, auf syrischen Ursprung zurückgehen, so ist in denselben gewöhnlich irgend ein Moment vorhanden, welches die betreffenden Heiligen auch tatsächlich in einen besonderen Zusammenhang mit Syrien bringt; so soll ja der Apostel Thomas gerade in Edessa gestorben sein, wo man im 4. Jh. eine prächtige Kirche für ihn hatte. Freilich dürfte gerade in der genannten Legende die auch sonst so häufige Tatsache zu Tage treten, dass die Syrer eine schon bestehende Legende vollständig neu umgearbeitet und dadurch die alte in fast völlige Vergessenheit gebracht haben. Eine derartige Beziehung der Siebenschläferlegende zu Syrien ist aber nirgends auch nur im geringsten angedeutet.

Auch die Namen der Legende weisen gar nichts auf, was auf Syrien oder Syrisch hinweisen könnte, während in den Thomasakten gerade die Namen echt syrisches Gepräge tragen. Dagegen sind hier alle Namen echt griechische. Höchstens könnte *Sabbatius* als solcher angezweifelt werden. Doch ist auch dieser als Lehnwort im Griechischen genügend belegt; vielleicht hatte derselbe auch durch den Sabbazioskult schon jedweden fremdländischen Anstrich verloren. Auch die übrigen Namen sind durch Laien und Geistliche und speziell auch durch Heilige gut bekannte Namen gewesen. Der Name *Exakustodianus* ist wohl nichts anderes als die Verballhornung eines echt okzidentalischen Namens *(Constantinos?)*. Es scheint ja ohnehin, dass gerade die syrische Textüberlieferung einen nicht geringen Einfluss darauf ausgeübt hat, den einzelnen Namen ein oft recht fremdländisches Gepräge zu geben. Ebenso ist es wohl nicht blosser Zufall, dass auch so ziemlich alle *termini technici* nichts weniger als syrisch sind. Gerade hierin mussten alle Vertreter eines syri-

schen Originals zum mindesten immer Lehnwörter annehmen, die bei der bekannten Verquickung der beiden Sprachen gerade nicht zu sehr auffallen würden; aber in den griechischen Texten ist dieser Ausweg nirgends notwendig. Und doch wären bei einer Übersetzung in das Griechische solche fremde Bestandteile wohl unausbleiblich gewesen. Wenn in der syrischen Fassung die Bibeltexte der Peschitto entstammen, so darf dies auch nicht im mindesten Wunder nehmen; denn ein Syrer wird eben die Bibel so zitieren, wie er sie kennt, und er wird hier die Vorlage am ehesten korrigieren.

Vor allem dürfte aber folgender Umstand zu Ungunsten eines syrischen Originals in die Wagschale fallen: Es ist, wie aus dem Kapitel über das Schlafmotiv hervorgeht *(cfr. oben pg. 378 ss.)* sehr wahrscheinlich, dass unsere Legende an Mythen aus der Umgebung von Ephesus angeknüpft hat oder wenigstens in ihrer Entstehung, Annahme und Verbreitung von denselben irgendwie beeinflusst wurde. Dies würde aber völlig unverständlich bleiben, wenn für ihre Entstehung nur die Euphratländer im äussersten Osten Syriens in Betracht kommen würden; denn dort sind ja solche Mythen kaum hinlänglich bekannt gewesen. Jene Mythen waren wie die anderen Sagen von Epimenides und den Sardinischen Neunschläfern auf rein syrischem Gebiete wohl kaum genügend bekannt, obwohl Syrien um diese Zeit schon ganz mit griechischer Kultur durchtränkt war; denn jene Sagen gehören nicht bloss einer relativ entlegenen Zeit an, sondern waren ausserdem selbst auf griechischem Gebiet auch nicht allzu sehr verbreitet, wenn nämlich aus der mangelhaften Überlieferung ein Schluss gezogen werden darf. Diese Mythen verweisen also ebenfalls wieder viel mehr auf das eigentliche Abendland und so viel wie gar nicht auf den Orient, vielleicht am wenigsten auf ein syrisches Gebiet. Damit soll jedoch noch keineswegs gesagt werden, dass infolgedessen nur die Gegend von Ephesus als Ort der Entstehung in Betracht kommen könnte.

Wie später gezeigt werden soll, hängt die Siebenschläferlegende auf das innigste mit der Abimelechlegende zusammen. Merkwürdigerweise scheint aber diese Legende in Syrien nicht bekannt gewesen zu sein, da bis jetzt niemand auf einen

syrischen Text hinweisen konnte, während neben dem griechischen Texte gerade die aethiopischen sehr zahlreich zu sein scheinen (*cfr. oben 407 ss.*). Ob es nicht wohl möglich wäre, dass die Legende der Siebenschläfer in Bezug auf ihren Ursprung nicht bloss in ursächlichem, sondern auch in örtlichem Zusammenhang mit jener des Abimelech stünde? Denn es erscheint die Siebenschläferlegende so recht als der Ersatz und die Umtaufung jener Legende mit ihrem alttestamentlichen Stoff.

Schon oben (*pg. 105*) wurde darauf hingewiesen, dass sich im Hymnus (*ep. 3*), in welchem die Verfolgung so anschaulich geschildert wird, auffallende Anklänge an Cyprian († 254) finden; gerade dieser Bischof hatte bekanntlich unter der Decischen Verfolgung in Karthago mit seiner Herde sehr viel zu leiden. Dazu könnte noch ein weiterer Beleg erbracht werden, der zum Schluss des 2. Kapitels sehr gut passt: *fratres nostros de gradu gloriae, ad quam plena fidei virtute tendebant, diutius cruciatibus excidisse* (*Ep. 53, 1 in Migne PL 4, 347*). Ist es nun wohl besonders wahrscheinlich, dass Cyprian im östlichen Syrien auch wirklich sehr bekannt war? Da er ein Lateiner war, ist diese Annahme wohl etwas gewagt. Jener Gedanke ist zwar bei beiden, bei Cyprian und in der Legende, nur ein allgemeiner und darum überall möglich; die Darstellung dieses Gedankens aber könnte an zwei einander vollständig ferne liegenden Orten wohl nicht ohne starken Zufall dieselbe Form aufweisen. Zwar scheint, wie oben ebenfalls gesagt wurde, dieser Gedanke auch bei Sarug wiederzukehren (*Trostschreiben an die Himjaritischen Christen, ed. u. übers. Schröter ZDMG 31, 1877, 366—399*). Doch ist die Form bei ihm ziemlich stark verschieden: *Herrlich ist für euch die Verfolgung, weil in euch die Liebe zum Kreuze reich ist; erwünscht sind euch Bedrückungen, weil in euch das Feuer seiner Liebe brennt, der sein Feuer in der Welt ausgeworfen hat. Bewundernswert ist euer Kampf, weil böse eure Verfolger sind; staunenswert euer Streit, weil grausam eure Feinde sind . . . (pg. 387) . . . Weil (Gott) euch liebt, gestattet er es, dass eure Liebe erprobt und eure Wahrheit offenbar werde, dass euer Sieg aufleuchte und euer Glaube herrlich werde, dass ihr aus dem Kampfe die Siegeskrone empfanget, dass sich die Engel über die Trefflichkeit eures Bekennertums*

freuen, dass die Feinde durch eure Wahrheit, die nicht erschlafft, verächtlich werden (pg. 594). —

Aus dem Bisherigen geht nun hervor, dass eigentlich nichts auf Syrien als auf den Entstehungsort der Siebenschläferlegende hinweist, wenn auch damit nur ein negatives Resultat gewonnen ist. Deswegen kann auch an diesem syrischen Ursprung der Legende wohl kaum mehr festgehalten werden, auch wenn die Geschichte der Überlieferung uns zunächst dorthin verweist. Die Sprache der syrischen Texte mag ja ganz gut echt syrisch sein; denn der Übersetzer war wohl der griechischen Sprache ziemlich mächtig, so dass er auch in die Bedeutung der Graecismen völlig eindringen und dieselben dann durch echt syrische Wendungen wiedergeben konnte. Dies kann uns auch nicht Wunder nehmen, wenn wir uns erinnern, welche gründliche Studien an jenen Schulen in Mesopotamien betrieben wurden und wie überhaupt griechische Sprache und Kultur auch in jene östlichen Bezirke eingedrungen war.

Das Einzige, wofür wir der syrischen Überlieferung zu grossem Danke verpflichtet sind, ist und bleibt der Umstand, dass sie die Siebenschläferlegende nicht bloss freudigst aufgegriffen und in den Bestand ihrer literarischen Schätze aufgenommen hat, sondern dass sie diese Legende auch an ihre Nachbarn, die Araber, direkt oder indirekt weitergegeben hat. Denn daran kann wohl kaum ein Zweifel sein, dass die Araber diese Legende nur durch die ihnen örtlich naheliegenden Syrer empfangen haben. Dadurch wurde aber auch wohl ein weiteres Interesse für diese Legende erweckt, so dass sie vielleicht ohne die Syrer von der Bildfläche verschwunden wäre, wie so viele andere literarische Seltenheiten, die wir jetzt nur mehr dem Namen nach kennen.

4. Die Eigennamen in der Legende.

Wenn oben zunächst nur die Formen der in der Legende vertretenen Eigennamen berücksichtigt und daraus ein Schluss auf die griechische Sprache des Urtypus gezogen wurde, so verdienen jetzt auch noch die *drei Namenreihen* der Jünglinge eine eigene Behandlung, besonders da aus denselben wohl noch

am ehesten eine gewisse Abhängigkeit der einzelnen Texte von einander erschlossen werden kann.

I. Achillides, Diomedes, Eugenius, Stephanus, Probatius, Sabbatius, Quiriacus (= *Theodosius, Prosa*);

II. Maximilianus, *Jamblichus,* Martinianus, Dionysius, *Exacustodianus*-Constantinus, Johannes, (*Syr* + *Serapion*), *Antoninus* (= *Griech.*; *Syr*);

III. Maximianus, *Malchus,* Martinianus, Constantinus, Dionysius, Johannes, *Serapion* (= *lat.* = *Gregor v. Tours*).

Freilich zeigen sich hier auch wieder neue Schwierigkeiten, nicht bloss weil diese drei Reihen zum Teil ganz verschiedene Namensformen aufweisen und ausserdem auch noch bald in der *Achtzahl,* bald in der *Siebenzahl* erscheinen, sondern auch weil innerhalb der einzelnen Reihen hin und wieder Namen aus einer ganz anderen Reihe aufgenommen sind. Dies letztere ist der Fall in S *(aus G_1; cp. 7),* wo statt des gewöhnlichen Namens *Maximilianos* auf einmal der Name *Achillides* und ebenso statt *Jamblichus* wieder aus derselben Diomedesreihe dafür *Diomedes* genannt wird *(cfr. oben pg. 52).* Eine ähnliche Namensvertauschung findet sich auch in der Syrischen Prosa, wo der Schaffner anfänglich unter dem Namen *Diomedes,* später aber dauernd unter dem Namen *Dionysios* erscheint *(cfr. oben pg. 16).* Wenn auch diese zweiten Namensformen ursprünglich wohl nur Randglossen waren, die dann später in den Text selbst aufgenommen wurden, so geht doch daraus hervor, dass schon in der frühesten Zeit diese beiden Reihen *(Diomedes- und Jamblichus-Reihe)* neben einander, wenn auch unabhängig von einander und zwar wohl jede in einem eigenen Texte vertreten gewesen sein mussten. Zu diesen beiden Reihen kam dann, und zwar auch wieder schon in der frühesten Zeit, auch noch die *Malchus-Reihe,* als deren ältester nachweisbarer Vertreter Gregor von Tours erscheint. Freilich könnte diese Reihe ohne allzugrosse Schwierigkeiten mit der Jamblichus-Reihe ausgeglichen werden.

Gregor hat nun wohl auch als der erste eine Kombination der *Diomedes-* und *Malchus-Reihe* vorgenommen, indem er unter Berufung auf eine Taufe der Jünglinge nach ihrer Bekehrung in der ersteren Reihe deren ursprüngliche Namen und in der letzteren deren Taufnamen erblicken zu müssen glaubte. Von einer Taufe nach einer vorausgegangenen Bekehrung ist ja auch

sonst in den Legenden öfters die Rede, so besonders in der *Passio Septem Martyrum Samosatae (ed. Assemani, Acta Martyrum Orientalium II, 123—148),* die vielleicht auch sonst nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung der Siebenschläferlegende besonders bei den Arabern war; die Bekehrungsgeschichte jener Jünglinge weist manche Berührungspunkte mit jener der Höhlenmänner besonders im Al-Kisâîtext auf.

Freilich ist in der Siebenschläferlegende selbst von einer solchen Taufe der Jünglinge ausser bei Gregor nur in G_3 L_4 Arm_1 die Rede; diese Texte gehen aber auf Grund der bis jetzt bekannten Überlieferung im günstigsten Fall nur bis zu Metaphrastes (= G_3?) zurück. Die eigentlichen Texte der Legende wissen jedoch von einer Bekehrung oder einer Taufe dieser Jünglinge nichts, sondern betonen nur deren Beharrlichkeit trotz des allgemeinen Abfalles in ihrer nächsten Umgebung.

Da nun bei Gregor diese doppelte Namenreihe erscheint, so drängt sich hier sofort die Frage nach deren Herkunft auf. Damit verbindet sich aber auch noch die andere Frage, warum er die *Siebenzahl* hat, während doch ausser in der Prosa gerade in den syrischen Texten, auf welche er sich zu berufen scheint, die *Achtzahl* sich findet. So hat ja bereits der älteste Zeuge der Legende, Sarug, diese Achtzahl, da er in seiner Homilie von *Jamblichus und seinen sieben Gefährten* redet; auch die Tellmahrensisgruppe hat dauernd diese Achtzahl.

Freilich geht Gregors Text, so frei derselbe auch gehalten ist und damit für seine mutmassliche Abstammung nur wenige Anhaltspunkte gibt, wohl kaum auf Syrisch, weder auf Sarug noch auf Tellmahrensis zurück; auch die Prosa, wenigstens so wie sie jetzt vorliegt, kann ebenfalls nicht als seine Vorlage in Betracht kommen. Im Gegenteil weist Gregor besonders in der bei ihm am ausführlichsten gehaltenen Partie *(Theodosius bei den Siebenschläfern, cp. 18; cfr. oben Zusammenstellung pg. 112 ss.)* weit mehr auf G_2 als auf irgend einen anderen Text hin. Dieser Text G_2 enthält nun aber die Jamblichus-Reihe, welche auch in G_1 fast gerade so sich findet, wenn nur *Constantinus* = *Exacustodianus* angenommen wird. Freilich unterscheidet sich auch diese Reihe trotz mehrerer gleicher Namen trotzdem noch zu stark von

der Malchus-Reihe, welche Gregor unter der Rubrik „Taufnamen“ neben der Diomedes-Reihe gibt, als dass diese beiden Reihen ohne weiteres als völlig identisch angesehen und beliebig mit einander vertauscht werden dürften.

Wie kommt nun aber Gregor zu jenen Namen, die er an erster Stelle als die ursprünglichen Namen der Jünglinge gibt, zu der Diomedes-Reihe? Sicher kann diese Reihe nicht bloss rein erfunden sein, da dieselbe tatsächlich durch einen sehr alten Zeugen, durch den Diakonen Theodosius aus Afrika belegt ist, der diese Namen ebensowenig aus der Luft gegriffen haben kann, wie der Bearbeiter der Prosa.

Aus dem Gesagten geht hervor, wie schwierig die Antwort auf die Frage wird, woher Gregor jede seiner Namenreihen genommen hat. Hat er die Diomedes-Reihe nur aus der kurzen Notiz bei Theodosius herübergenommen, den er allerdings in seiner Schrift *Gloria Martyrum* auch sonst öfters ausgeschrieben hat und für dessen Werk er dadurch ein wertvolles Zeugnis ablegt? Dies wäre zwar an sich ja möglich, wenn nicht auch noch die Prosa jene Namen ebenfalls hätte. Allerdings kann es nicht ohne weiteres abgewiesen werden, dass die Namen in dieser Prosa trotzdem nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Theodosius stehen, da der Bearbeiter dieser Prosa, wohl entsprechend seiner eigentlichen Vorlage, den Schaffner im Texte selbst dauernd *Dionysius* nennt, während er ihm nur in der ersten Zusammenstellung den Namen *Diomedes* gibt *(cp. 3; dagegen wieder Dionysius in der 2. Zusammenstellung in cp. 17)*.

Aber wenn auch Gregor die Diomedes-Reihe aus Theodosius hat, so bleibt dennoch die Frage unbeantwortet, woher sie Theodosius selber hat. Es muss also wohl irgendwo noch eine andere Tradition gerade mit diesen Namen bestanden haben, welche jener Theodosius gekannt und darum für seine Notiz berücksichtigt haben mag. Und diese Tradition muss sich wohl auch höchst wahrscheinlich auf einen Text gründen, der diese merkwürdigen Namen enthalten hatte.

Für das Vorhandensein eines solchen Textes lässt sich zwar bis jetzt kein Beleg aus der frühesten Zeit, etwa bei Johannes von Ephesus oder bei Zacharias-Rhetor, mehr er-

bringen, wohl aber aus späterer Zeit, da sich später tatsächlich einige Texte mit diesen Namen finden. So enthält das *Koptische Fragment* mit dem damit verwandten zweiten *Koptischen Hymnus* diese Reihe; allerdings erscheint in jenem Fragment *Archelides* nicht bloss als Anführer, sondern statt *Diomedes* auch als Schaffner der Jünglinge. Ebenso findet sich diese Reihe auch in den *Aethiopischen Texten (Schaffner: Diomedes)* sowie in der darauf sich gründenden Notiz bei *Ludolf*. Nur steht in denselben statt *Sabbatius* die merkwürdige Form *Demâtjôs-Demetrius*. Auch der *christlich-arabische Text* weist Namen auf, die sich trotz ihrer merkwürdigen Formen noch am ehesten mit der Diomedes-Reihe zusammenbringen lassen, wenn auch der Schaffner *Jamlicha* auf die eigentliche syrisch-arabische Tradition hinweisen dürfte. — Jene Texte, welche die Doppelreihe enthalten, mögen hierin direkt von Gregor beeinflusst worden sein, was bei L_4 sich speziell aus der fast gänzlichen Übereinstimmung dieser Namen mit denen bei Gregor ergibt. Schwierigkeiten macht nur der Text in G_3, der im Gegensatz zu Gregor als ursprüngliche Namen jene aus der Jamblichus-Exacustodianus-Gruppe gibt und als Taufnamen die Diomedes-Reihe annimmt, wobei noch dazu *Demetrius* statt *Sabbatius* und *Photeinus* statt *Probatus* erscheint. Aber gerade bei diesem Texte scheint es ziemlich klar zu sein, dass der Verfasser desselben, wohl Metaphrastes *(cfr. oben pg. 48)*, mehrere Traditionen und darunter wohl auch den Text des Gregor gekannt und ausgenützt hat, ganz abgesehen davon, dass er sich z. B. am Schlusse in der Einführung des Cyrillus von Alexandrien († 444) auch von seiner Phantasie hat leiten lassen.

Wenn übrigens die Texte mit der Diomedes-Reihe nach ihrer Landeszugehörigkeit betrachtet werden, so ergibt sich daraus die bemerkenswerte Tatsache, dass sie bis auf die Prosa alle auf afrikanisches Gebiet hinweisen. Es scheint demnach diese Namenreihe gerade in jenem Lande besonders bekannt gewesen zu sein. Damit drängt sich aber ein Gedanke wie von selber auf. Ist es wirklich ganz undenkbar, dass jener Theodosius im Anschluss an seine kurze Notiz über das Grab der Siebenschläfer in Ephesus seinen Landsleuten nicht

auch noch eine Legende darüber verfasst haben könnte, gleichsam als Illustrierung zu seiner Notiz. Die sonst in seinem *Itinerarium* angeführten Orte und Tatsachen waren ja seinen Lesern oder den Pilgern, welche sein Werk als „Reisehandbuch" oder besser als „Wallfahrtsführer" benützten, wohl mehr oder minder aus der Bibel und den Apocryphen bekannt; über diese merkwürdigen Schläfer aber waren sie wohl in vollständigster Unwissenheit, was schon daraus hervorzugehen scheint, dass Theodosius auch direkt deren Namen angibt, allerdings sich aber auch dabei zu gleicher Zeit der merkwürdigen Verwechslung dieser Jünglinge mit den Söhnen der Felicitas schuldig macht. Gerade der Umstand, dass der Kaiser Theodosius den wieder erweckten Jünglingen seine Huldigung darbringen muss, möchte nahezu den Verdacht aufkommen lassen, dass der Verfasser mindestens auch seinen eigenen Namen in der Legende vertreten wissen wollte.

Aber wenn auch Theodosius nicht der Verfasser der Legende ist, so verrät er doch durch seine Notiz, speziell über die Namen der Siebenschläfer, dass er die Legende selbst gekannt haben musste, von der ein Text gerade mit der Diomedes-Reihe in seiner Gegend im Umlauf gewesen sein mag. Diese Legende wird dann auch der eigentliche Grund dafür gewesen sein, dass er diese Notiz in sein Werk aufnahm. Hätte er nämlich in Ephesus selbst Kunde über diese Jünglinge bekommen, so wäre es schlechterdings unverständlich, warum er nicht auch andere Notizen über Ephesus, z. B. über das Johannisgrab oder über Magdalena, gegeben haben würde. Gerade solche Notizen hätten ja ganz besonders zu dem Charakter seiner Schrift gepasst.

Freilich steht der Annahme einer Verfasserschaft der Legende durch den Diakonen Theodosius der Umstand hindernd entgegen, dass er in seiner Reisebeschreibung den Jünglingen auch noch einen Hund beigibt, während in der Legende selbst nicht das Geringste auf einen solchen Wächter hinweist. Gewiss hätte auch Theodosius dieses interessante Tier in einer von ihm abgefassten Legende nicht unberücksichtigt gelassen, da er ja z. B. in den Apostelapocryphen gerade hierin nicht bloss

Entschuldigung für seine etwaige Kühnheit, sondern sogar auch noch die anmutigsten Vorbilder dafür gefunden haben würde.

Übrigens macht in jener Notiz nicht bloss der Hund und seine Herkunft Schwierigkeiten, sondern auch die Namenreihe jener Jünglinge, obwohl sie in der *Prosa* belegt ist. Diese Schwierigkeiten scheint auch ein Kopist dieses Itinerariums empfunden zu haben, da in der vielleicht ältesten, aber wohl ziemlich überarbeiteten Abschrift dieses Werkes, im *Cod. Sangallensis* 732 *(ex anno 811)* die betreffende Notiz abgeändert ist: In provincia Asia civitas Epheso, ubi sunt septem fratres dormientes et catulus Viricanus, quorum mater Caritina dicitur gracce, latine Felicitas. Dann heisst es weiter: Et in spelunca montis Celen: ibi requiescunt corpora sanctorum, id sunt: *Maximianus, Martirianus (sic!), Dionisius, Johannes, Seraphion et Constantio (= 6; deest „Malchus"),* qui martires facti sunt in civitate Epheso regnantem *(sic!)* Decii imperatoris. *In tempore illo, quod manifestati sunt, invenerunt quod habuerunt 372 annos* in tempore Maximiano *[?; 286—305]* imperatore, cum sanctorum corpora resurrexissent. *Et amplexus est* Maximianus imperator sanctos illos et *omnes videntes inclinantes capita sua dormierunt.* Deo gratias *(cfr. P. Geyer, Itinera Hierosolymitana, pg. XXIV; cfr. Gildemeister pg. 7; kursiv = L_1).*

Geyer erblickt hierin mit Gildemeister ein Einschiebsel in den Text des Theodosius. Die übrigen Hss., welche diesen Zusatz nicht haben, scheinen ebenfalls sehr für ein solches zu sprechen. Der betreffende Abschreiber, der die lateinische Passio kannte und damit einen wertvollen Beleg für deren Alter erbringt, hat wohl bewusst die obigen ihm unbekannten Namen ausgelassen und hernach nicht ohne Kritik ergänzt, bezw. ausgelassen; denn aus seinem Einschiebsel geht hervor, dass er hier zweierlei Heilige unterscheidet, zuerst Sieben Brüder als Söhne der Felicitas, die allerdings fälschlich nach Ephesus verlegt werden und eher an die Sieben Martyrerbrüder aus Samosata erinnern, dann aber die eigentlichen Siebenschläfer, deren Wiederauffindung von ihm merkwürdiger Weise in die Zeit des Maximian verlegt wird *(cfr. oben pg. 8: Chronicon ad annum 816, in welchem das Martyrium in die Zeit des Maximinus 235—238 verlegt ist).*

Sollte es nun wirklich vollständig sicher sein, dass in diesem Codex Sangallensis die Auslassung bezw. die Ergänzung bloss auf die Rechnung des Abschreibers zu setzen wäre, wozu dieser lediglich nur durch die Bekanntschaft mit der eigentlichen Legende der Siebenschläfer veranlasst worden wäre? Wäre es im Gegenteil nicht möglich, dass er diese ganze Notiz in einer Vorlage gefunden hätte, da er der lateinischen Legende den Kaiser Maximian kaum hätte entnehmen können? Die übrigen Codices dieses Werkes, die ein ähnliches Alter aufweisen, wie Cod. Vatic. 6018 und Cod. Haganus 165 *(beide saec. IX)*, Cod. Paris. 4808 *(saec. X)*, enthalten diese Erweiterung allerdings nicht, wenn wir auch dem Codex Vaticanus dafür dankbar sind, dass er den Namen des Verfassers dieser Schrift angegeben und damit die Datierung dieses Werkchens ermöglicht hat.

Übrigens ist auch die Umgebung dieser Notiz in dem Werke des Theodosius nicht uninteressant. Unmittelbar vorher redet er von Arabien und gibt dann die Einteilung des westasiatischen Gebietes in die verschiedenen Provinzen. Unmittelbar nach der Notiz über Ephesus folgt dann eine solche über den Berg Sinai und über Moyses. Ausserdem weist auch der „Hund" auf arabische Beeinflussung hin. Somit würde sich der Schluss ergeben, dass seine ganze Notiz über die Siebenschläfer mehr oder minder auch auf einen solchen arabischen Einfluss zurückzuführen wäre. Tatsächlich wäre eine solche Herkunft nicht ganz undenkbar, da nach ihm auch Muhammed († 632) die Siebenschläferlegende in ähnlicher Gestalt kennen gelernt und in den Qorân aufgenommen hat. Freilich drängt sich bei einer solchen Annahme der Verdacht auf, dass diese ganze Notiz nur ein späteres Einschiebsel ist und zwar aus einer Zeit, in der die arabische Legende schon weiter bekannt war. Da aber alle Hss. dieselbe in irgend einer Form enthalten, so klingt es eben nicht gerade recht wahrscheinlich, dass diese Notiz, speziell mit dem Hunde und der Angabe der Mutter, erst nachträglich angereiht worden wäre. — Wie indes ursprünglich das Werk des Theodosius tatsächlich ausgesehen hat, lässt sich allerdings nicht mehr recht nachweisen, da mehrere der ältesten

Hss., wie Cod. Haganus mit § 11, Cod. Vaticanus mit § 14 (bezw. 15) abbrechen. —

Nach dem Gesagten scheint es also nicht ausgeschlossen, dass Gregor die Diomedes-Reihe entweder aus Theodosius genommen oder direkt dessen etwaige Vorlage für seine Übersetzung benützt habe. Diese letztere Möglichkeit steht ja so lange offen, als Gregor's Vorlage nicht ermittelt ist. —

So interessant nun auch die Diomedes-Reihe an sich ist, so hat doch weit grössere Bedeutung die *Malchus-Reihe* bei Gregor, welche vor der Jamblichus-Reihe auch als Vertreterin der eigentlichen Überlieferung in Betracht kommt. Freilich kommt auch hier wieder die Frage nach deren Herkunft, da diese beiden letzteren Reihen ebenfalls namhafte Verschiedenheiten aufweisen, mag nun hier die syrische oder die griechische Überlieferung (G_1 G_2) zur Vergleichung herangezogen werden. Doch kann das bereits gesagt werden: Für die Herkunft des Gregor-Textes beweist diese Reihe ungleich mehr als die Diomedes-Reihe, besonders wenn hiezu auch die übrigen Eigennamen der Legende benützt werden.

Die bei Gregor vertretenen Namen *Theodorus-Gajus, Berg Achilleus-Chilleus, Theodorus-Gajus, Dalius, Marinus atque Praefectus* weisen nun wieder nicht ohne weiteres auf jene Überlieferung hin, welche durch die syrischen Texte oder durch G_1 belegt ist, da diese Namen dort teilweise unter sehr abweichenden Formen gegeben werden, wenn auch die Wurzel all dieser Namen eine ähnliche, ja sogar auch die gleiche zu sein scheint. Eine bedeutendere Verschiedenheit weist nur der Name des zweiten Ketzerbischofes bei Gregor auf *(Theodorus et Gajus)*, da in Syrisch und in G_1 statt dieses Personennamens *Gajus* der Name der von dem ersten Bischof *Theodorus* regierten Völker, der *Aegaeer* gegeben wird *(Dion: Bischof von Gallus; Sach: Agas-Aegina?; Paris: Agaos; G_1 τῶν Αἰγέων)*. In beiden Fällen, beim Personennamen als auch beim Völkernamen, ist indessen die gleiche Wurzel gewiss nicht zu verkennen, so dass wohl durch die Unachtsamkeit oder auch die Ungeschicklichkeit des Kopisten oder des Übersetzers der Personenname zum Völkernamen, kaum umgekehrt, geworden sein könnte.

Wenn nun auf Grund der sonstigen Eigennamen in Gregor ein Schluss auf dessen Quelle gezogen werden soll, so kommt auch hier wieder kein anderer Text ernstlich in Betracht als G_2, welcher alle diese Eigennamen fast in völlig gleicher Form enthält. Nur der Bergname *Achilleus* könnte vielleicht auf *Anchilos* (= Syr) hinweisen. Doch ist diese Schwierigkeit kaum mehr als nur eine scheinbare, da dieser Name, der in den Hss. mit dem Texte Gregors in allen möglichen Formen vertreten ist *(Chillium-Celeum,* bes. *Chilleus),* wohl wieder nur entstellt ist und ausserdem mit *Anchilos* auch wieder die gleiche Wurzel enthält. Der Name des Bergbesitzers *Dalius,* wie ihn Gregor gibt, kommt zwar nicht in allen Fassungen von G_2 vor, da AR dafür mit G_1 Syr die Form *Adolius* haben; doch findet sich gerade die Form *Dalius* in KW aus G_2. Die Bedeutung gerade dieser beiden Fassungen wird weiter unten noch besondere Erörterung finden.

Da Gregor's Fassung, wie aus dem bisher Gesagten sich ergibt, textlich wenig Anhaltspunkte zur Ermittelung seiner Quelle, oder besser gesagt zur Beantworung der Frage bietet, welche Textgestalt sein Dolmetsch gekannt hat, so ist dieses Moment, das sich auf die Eigennamen gründet, nicht ohne besondere Bedeutung, so dass man auf Grund desselben ganz ruhig eine Fassung als Quelle Gregor's annehmen darf, die sich mit G_2, gleichviel mit welchem besonderen Texte dieser Gruppe, so ziemlich deckt.

Wie verhält sich nun aber Gregor zu G_2 in Bezug auf die Namenreihe selbst? Diese ist bei ihm die Malchus-Reihe, bei G_2 aber ähnlich wie in G_1 (bezw. Syr.) die Jamblichus-Reihe. — Hier ist es jedoch sofort klar, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Reihen nicht besteht, da mehrere Namen ganz genau dieselben sind und *Malchus-Jamblichus* sowie auch *Constantinus-Exacustodianus* sich auf dieselbe Wurzel zurückführen lassen. *Jamblichus* mag den Griechen und Syrern, *Malchus* den Lateinern geläufiger gewesen sein. Beide Namen weisen aber ungefähr dieselbe Konsonantengruppe auf, besonders wenn die ebenfalls öfters wiederkehrende Form *Jamlichus* angesetzt wird, so dass die längere Form nur eine andere Vokalisation aufweist. Was haben z. B. die Araber und die übrigen Orien-

talen aus den Konsonanten der Eigennamen nicht alles gemacht? Ebenso verhält es sich wohl auch mit den Namen *Exacustodianus-Constantinus.* Als interessante Tatsache mag hier festgesetzt werden, dass Tabarî den Namen *Jamlichus* neben *Malchus* hat, dafür aber den Namen *Exacustodianus-Constantinus* auslässt. Übrigens scheint die Form *Exacustodianus,* die durch ihre Endung mehr auf Syrisch hinweist, sich nicht recht eingebürgert zu haben, ganz abgesehen davon, dass dieselbe vielleicht auch von Anfang an nicht vorhanden war; denn die griechischen Synaxarien *(Basilios II; Constantinopolitanum)* haben gewöhnlich *Constantinus;* allerdings hat jenes von Sirlet wieder die beiden Namen, wofür dann ein anderer, *Antoninus* oder *Johannes,* fehlt.

In der Vergleichung der Namenreihe bei Gregor und bei den griech.-syr. Texten erhebt sich jedoch eine Schwierigkeit, die sich trotz des reichen, bis jetzt vorliegenden Materials noch nicht heben lässt. Es ist dies der Name *Antoninus* in der Jamblichus-Reihe (Syr. G_1 G_2 G_3) gegen *Serapion* aus der Malchus-Reihe (L_1). Dieser letztere Name findet sich neben *Antoninus* im Syr, und ohne denselben bei Kazwînî und in der arabischen Inschrift.

Antoninus steht nun nicht bloss in den oben genannten Texten, sondern findet sich auch noch neben *Serapion* im Syrischen. Wie kommt es nun, dass Gregor diesen Namen sogar gegen G_2 durch *Serapion* ersetzt und sich demnach darin scheinbar mit Syrisch deckt? Hat vielleicht Gregor diesen Namen aus dem Texte, der seinem Dolmetsch vorgelegen? Denn um einen eigentlichen Text als Vorlage muss es sich auch bei Gregor handeln, da sonst gerade die ziemlich wörtlich mit G_2 übereinstimmende Episode von Theodosius bei den Siebenschläfern nicht mehr erklärt werden könnte. Da nun aber dieser Name *Serapion* sich in G_2 nicht findet, so würde dieser Text als Gregor's Quelle ausgeschaltet werden müssen. Aber auch die bis jetzt bekannten syrischen Texte könnten trotzdem noch lange nicht als Quelle in Frage kommen, schon deswegen nicht, weil die übrigen Eigennamen nicht dazu stimmen, aber auch noch ferner, weil sich direkte textliche Berührungen nicht vorfinden. Damit drängt

sich aber wieder die Vermutung auf, dass Gregor's Gewährsmann einen allerdings bisher noch nicht zugänglichen Text gekannt haben könnte, der zwischen Syr G_1 einerseits und G_2 anderseits stehen und der den Namen *Serapion* statt *Antoninus* enthalten haben würde. Denn Gregor hätte diesen Namen wohl nicht ausser acht gelassen, wenn sein Dolmetsch denselben in seiner Quelle vorgefunden hätte, wie es auch nicht denkbar wäre, dass Syrisch den Namen *Serapion* nur aus eigener Phantasie hinzugefügt haben würde. Ausserdem scheint ja gerade Gregor wie auch G_2 in der Wiedergabe der Namen sehr genau zu Werke zu gehen, während Syrisch und G_1 wie im Texte, so auch in den Namen des öfteren eine gewisse Unsicherheit an den Tag legen, wie vor allem die Namen der beiden Hofbeamten beweisen.

Übrigens konnte dem Verfasser dieser Legende, so wie Gregor sie kannte, der Name *Serapion* nicht ganz unbekannt sein, da ein solcher als aegyptischer Mönch durch Rufinus *(Hist. mon. 18, Vitae Patrum ed. Rosweide 476; P. L. 21, 440)* und ein anderer desselben Namens mit *Priscus, Malchus, Marinus, Asterius (unter Valerian 253—260)* aus Eusebius *(Hist. eccl. interprete Rufino VII, cp. 10—13; VI, 30s.; VII, 23)* hinlänglich bekannt sein konnte. Der Name *Malchus* war ihm aus der Bibel und aus der Geschichte des *Malchus captivus (Hieronymus P. L. 23, 55—60)* bekannt.

Alle diese Schwierigkeiten würden sich nun am besten heben, wenn angenommen wird, dass Syr und G_1 nichts anderes als Mischtexte darstellen, in welchen zwei getrennt fliessende Arme sich bereits zu einem einzigen Strom vereinigt haben *(cfr. oben pg. 59)*.

Gerade dadurch würde sich dann auch die Achtzahl in den syrischen Texten am einfachsten erklären lassen, insoferne diese Texte neben den sonst gleichen Namen aus den zwei getrennten Armen auch noch die beiden verschiedenen Namen des Siebenten und zwar als zwei selbständige Namen aufgenommen und dadurch die bei ihnen vertretene Achtzahl begründet haben würden; dies allerdings schon in sehr früher Zeit, da Sarug wenn auch nicht die Namen im einzelnen, so doch diese Achtzahl

anzunehmen scheint. Freilich könnte an dieser merkwürdigen Achtzahl auch nur der Text des Sarug schuld sein, insoferne dort der Ausdruck *Septem Pueri* oder *Septem Sodales* auf eine Vorlage mit der Siebenzahl hinzuweisen scheint; Sarug nennt nur einen einzigen dieser Jünglinge mit Namen und zwar deren Schaffner und Wortführer *Jamlichus*. Es scheint nun sehr wahrscheinlich zu sein, dass Sarug, ohne weiter nachzudenken, die Siebenzahl seiner Vorlage zunächst beibehalten, aber durch die Nennung des Namens *Jamblichus* die Achtzahl geschaffen hat. Die späteren syrischen Texte haben dann vielleicht gerade durch Sarug sich veranlasst gesehen, an einer Achtzahl festzuhalten. Da sie aber die Namen der einzelnen Jünglinge angeben wollten, so haben sie dann wohl aus zwei getrennten Traditionen den Namen *Antoninus* oder *Serapion* aufgenommen, um diese Achtzahl zu bekommen. Dass die bis jetzt ermittelten syrischen Texte wenigstens unter einem gewissen Einfluss der Homilie des Sarug stehen, scheint zum mindesten sehr wahrscheinlich zu sein. Allerdings war Sarug selbst wohl kaum originell, er hat im Gegenteil sicher auch nach einer Vorlage gearbeitet, gleichviel ob diese nun eine syrische oder eine griechische war; denn sonst würde sich dieser Ausdruck „die Sieben Jünglingsgenossen" kaum erklären lassen.

Die Siebenzahl scheint somit nach allem auch die ursprüngliche zu sein, da dieselbe nicht bloss eine sakrale ist und auch sonst öfters in der Zusammenstellung von Heiligen erscheint, sondern auch noch den Vorteil der allgemeinen Überlieferung für sich hat.

Auch die Abänderung des Personennamens des zweiten Ketzerbischofes, wie ihn Gregor und G_2 hat, in den Namen der von ihm irregeleiteten Schäflein (Syr G_1 G_3) mag auf eine derartige Verwechslung bei der Kreuzung der beiden Arme zurückzuführen sein. Und da dieser Irrtum diesmal auch bei G_1 erscheint, so würde dadurch G_1 sich als älter als Syrisch erweisen, da G_1 den Irrtum betreffs der Achtzahl noch nicht hat, ein Umstand, dessen Wichtigkeit weiter unten klar werden wird.

Wenn also in Syr und G_1 diese Vereinigung von zwei ursprünglich getrennten Überlieferungen angenommen wird, so

lassen sich dadurch die verschiedenen Schwierigkeiten, besonders in Bezug auf die Namen, am einfachsten lösen. Somit bleibt es auch trotz dieses Namens *Scrapion*, bezw. *Antoninus*, noch immer möglich, dass Gregor's Gewährsmann eine Fassung vor sich hatte, die mit dem Texte G_2 so ziemlich identisch ist.

War nun dieser Gewährsmann ein Grieche oder ein eigentlicher Syrer? — Auch die Antwort auf diese Frage lässt sich nicht ohne weiteres geben. Denn aus dem obigen Kapitel *„Orient und Okzident in den ersten christlichen Jahrhunderten" (pg. 371ss.)* geht deutlich hervor, dass zwar die eigentlichen Syrer im Abendlande nichts weniger als unbekannt waren und dass ferner der regste gegenseitige Austausch zwischen dem Osten und dem Westen bestand, dass aber auch das Wort „Syrer" in einem doppelten Sinne fast unterschiedslos gebraucht wurde und damit bald die eigentlichen Syrer bald die Byzantiner im allgemeinen bezeichnet wurden. Somit kann auch der Gewährsmann Gregor's sowohl das eine als auch das andere gewesen sein. Und selbst wenn er ein eigentlicher Syrer war, so ist damit noch keineswegs gesagt, dass derselbe dem Gregor einen syrischen Text verdolmetschten musste; er könnte auch ebenso gut einen griechischen Text vor sich gehabt haben, da Gregor auch für einen solchen sicher einen Dolmetsch notwendig hatte. Denn es scheint nicht besonders wahrscheinlich, dass Gregor, der auch das Latein eigentlich nur als Volkssprache kannte und schrieb, des Griechischen irgendwie mächtig gewesen wäre.

Gegen diese Ansicht sprechen auch die wenigen von ihm behandelten Legenden nicht, welche für die damalige Zeit nur im Griechischen sich nachweisen lassen, wie die von den „Kreuznägeln Christi" *(= Glor. mart. cp. 5 = Theodoret, Hist. eccl. I, 17; cfr. P. Gr. 82, 960)*, die von dem „Judenkinde" *(cp. 9 = Evagrius Schol., Hist. eccl. IV, 26; cfr. P. Gr. 86, 2 pg. 2770)*, die Notiz über „Maria Magdalena" *(cp. 29; cfr. Modestus succ. VII. bei Photius, P. Gr. 101, 241)*, die Legende von „Polyeuctus-Juliana" *(cp. 102 = Codinus, De aedif. Constp. ed. Bekker pg. 91)*. Alle diese Notizen waren Gregor nicht im griechischen Original und auch nicht in einer Übersetzung zugänglich, sondern er verdankt dieselben lediglich nur einem Gewährsmann, vielleicht einem

Jerusalemspilger oder einem byzantinischen Mönch, wenn er auch, allerdings gegen seine sonstige Gepflogenheit, denselben nicht direkt nennt. Auch der bei ihm öfters genannte Jerusalemspilger, der Diakon Johannes, mag hier in Betracht kommen *(cfr. Beiträge III, 71s.)*.

Wenn nun Gregor's Quelle ein solcher griechischer Text gewesen ist, so würde man hier wohl am ehesten auf den Text des Pseudo-Zacharias, bezw. auf dessen Urquelle, den Zacharias Rhetor raten, da in diesem Texte allein die meisten der Namen so vorkommen, wie dieselben bei Gregor erscheinen. Der andere Grieche, der ebenfalls noch in Betracht kommen könnte, wäre Johannes von Ephesus; doch ist derselbe wohl eher die Vorlage für den sog. Pseudo-Tellmahrensis gewesen. Freilich lässt sich hier ein sicherer Schluss nicht mehr ziehen, da die Texte der beiden Schriftsteller in ihrer Ursprache nicht mehr vorliegen und da infolgedessen auch nicht mehr nachkontrolliert werden kann, wie dieselben von den Syrern behandelt, bezw. überarbeitet wurden, sei es durch Erweiterung oder durch Kürzung.

Nur über den Text des Pseudo-Zacharias lässt sich noch einigermassen ein Urteil abgeben, da Michael Syrus *(cfr. Beiträge III, 60—63)* denselben wenigstens in einem Auszug überliefert hat, und vor allem deswegen, weil derselbe der Hauptsache nach in der *Prosa* vorliegt. Freilich hat auch diese Prosa an mehreren Stellen bedeutend gekürzt, so zwar, dass an ein paar Stellen, besonders in dem Dankgebet des Theodosius, sogar Gregor ausführlicher ist und sich hierin wieder mit G_2 deckt; an einigen Stellen, besonders bei Reden, ist indes auch die Phantasiearbeit des Gregor oder dessen Gewährsmannes nicht ganz zu verkennen. Aber wenn nun dieser Pseudo-Zacharias trotz seiner bereits bekannten Berufung auf eine syrische Vorlage dennoch in letzter Linie auf Zacharias Rhetor zurückgeht, so hat derselbe, wohl schon unter dem direkten Einflusse eines syrischen Textes, die griechische Vorlage nach eigenem Ermessen umgearbeitet, da sein Text inhaltlich und der Form nach sich fast ganz mit den übrigen syrischen Texten deckt und mit ihnen dieselbe Gruppe bildet und da auch ferner in einigen der sonstigen

Eigennamen bedeutende Abweichungen von Gregor, bezw. G_2 vorkommen. Die geringen Verschiedenheiten in der Namenreihe kommen hier weniger in Betracht. Wenn Gregor z. B. in der Diomedes-Reihe einen Namen *Diogenus-Diogenes* hat, der in der Prosa unter der Form *Eugenius* steht, so ist dies wohl kaum eine eigentliche Variante, sondern nur das Versehen eines Abschreibers. Auf dieselbe Weise findet auch die Form *Sambatus* gegenüber *Sabbatius* der Prosa ihre Erklärung, da gerade der Text des Gregors in einer Verfassung überliefert ist, die ihr eigentliches Interesse weniger inhaltlich als vielmehr sprachlich erweckt; und dies schon zum grossen Teil durch die Schuld von Gregor selbst, dessen Latein ja nicht das Gepräge eines Ciceros an sich trägt, sondern mitten aus dem Volke und noch dazu aus Gallien stammt.

Schon oben *(pg. 492)* wurde bei der Prosa auf den doppelten Namen des Schaffners *Diomedes-Dionysius* hingewiesen, in dem offenbar zwei verschiedene Reihen verquickt sind. Doch ist diese Verschiedenheit nicht besonders ausschlaggebend, da die Diomedes-Reihe vielleicht in der Vorlage zur Prosa gar nicht stand, sondern durch ihren Bearbeiter nur aus einer anderen Tradition herübergenommen wurde, wobei ihm jedoch das Unglück passierte, dass er im Laufe des Textes selbst an diese Änderung sich nicht mehr erinnerte. Grössere Verschiedenheit von G_2 und Gregor weist die Prosa vor allem in *Athenodorus,* dem ersten der beiden Hofbeamten auf. Wenn auch hier wieder die Wurzel von *Athenodorus-Theodorus* wohl die gleiche ist, so weist doch diese Form in der Prosa nur auf die Tellmahrensisgruppe hin; die Form *Ithidoros* bei Michael Syrus deckt sich übrigens mit Cod. Sachau 222. Der zweite Name in der Prosa, *Rabanus,* stimmt jedoch wieder zu *Rubinus-Rufinus;* Michael steht diesmal mit seinem *Domnus* allein da. Der Name des Bergbesitzers *Aladios,* wie ihn die Prosa, Cod. Sachau 222 und Michael haben, könnte allerdings auf den *Dalius* des Gregor ebensogut hinweisen wie auf den *Adolios* von G_1 und Syr. Der Name des Bischofes von Ephesus wird wie der Name der Ketzerbischöfe in der Prosa und bei Michael überhaupt nicht genannt.

Somit geht auch daraus wieder hervor, dass Gregor mit der Prosa oder einem anderen syrischen Texte nichts zu tun hat und auch infolgedessen wieder auf G_2 hinweist.

Allerdings bliebe auch hier noch die Möglichkeit offen, dass die Prosa der Auszug aus einem nunmehr verlorenen oder wenigstens noch nicht aufgefundenen syrischen Texte wäre, der alle die Momente bei Gregor und auch dessen Diomedes-Reihe enthalten hätte. Wie kommt es aber dann, dass sich dieser Auszug in der Prosa meistens fast wörtlich mit dem Texte der Tellmahrensisgruppe deckt? So lange also nicht ein Text vorliegt, der sich als die genaue Quelle Gregor's erweist und den er sich durch seinen Gewährsmann vielleicht sogar wörtlich übersetzen liess, kann man wohl ohne besondere Schwierigkeit daran festhalten, dass G_2 im nächsten Verwandtschaftsverhältnis zu Gregor steht und dass sogar auch höchst wahrscheinlich nur ein griechischer, nicht ein syrischer Text von ihm übersetzt wurde, gleichviel ob nun sein Gewährsmann ein Mönch oder ein Orientpilger, ein wirklicher Syrer, der auch Griechisch konnte, oder nur ein Byzantiner war, dem Syrisch vielleicht sogar unbekannt war.

Den Widerspruch der beiden getrennten Namenreihen, von denen die Diomedes-Reihe ihm durch das Werkchen des Theodosius, die Malchus-Reihe aber durch seinen Gewährsmann, bezw. dessen Quelle bekannt sein mochte, hat Gregor durch die Annahme einer Taufe behoben. Die Änderung der Namen bei der Taufe war ja damals schon kirchlicher Gebrauch; in den Texten der Legende brauchte allerdings diese Taufe keine Stelle zu finden, da dort die Jünglinge durch die Bluttaufe als hinlänglich gereinigt erachtet wurden. Merkwürdigerweise sagt Gregor in dem Auszug der Legende *(Glor. mart. cp. 94)* nichts von einer Taufe der Jünglinge oder deren Namensänderung. Er gibt dort nur die Malchus-Reihe und heisst die Jünglinge *germani* (Brüder); der letztere Umstand scheint wohl auf den Diakonen Theodosius zurückzugehen, der die Jünglinge zwar nicht „Brüder" heisst, aber deren Mutter angibt. Wenn Gregor hier nur die Malchus-Reihe gibt, von einer Taufe aber völlig schweigt, so muss dies zwar an und für sich auffallen; es lässt sich indes dies ganz gut dadurch erklären, dass er in diesem Auszug nur das eigentliche

Martyrium der Jünglinge und deren Wiederauffindung ohne deren Vorgeschichte geben will und damit auch die Änderung der Namen als vollzogen erachtet; gerade diese Namen standen ja auch offenbar in dem eigentlichen Corpus der Legende. Ausserdem ist ja die Passio schon vorher abgefasst worden, wie der Zusatz am Schlusse besagt: *quam Syro quodam interpretante in Latinum transtulimus.*

Doch nun noch eine Schwierigkeit infolge eines Zusatzes, den Gregor an einer früheren Stelle in *Gloria Martyrum (cp. 29)* gibt, wo er von Ephesus handelt: *septem dormientes, de quibus aliqua, Domino jubente, in posterum narraturi sumus.* Bezieht sich diese Stelle nun auf den „Auszug" oder die „Passio" oder auf beide zugleich? Wenn sie sich auf die „Passio" bezieht, wie konnte dann Gregor am Schlusse des „Auszuges" auf erstere als bereits verfasst hinweisen? Denn es scheint doch nicht gerade recht wahrscheinlich, dass er dieselbe zwischen cp. 29 und cp. 94 verfasst hätte, da wohl angenommen werden muss, dass er das Werk Gloria Martyrum nicht durch anderweitige längere literarische Arbeiten unterbrochen haben würde. Diese Stelle wird also wohl so aufzufassen sein, dass Gregor an diesem Orte einstweilen noch nichts näheres über die Legende selbst geben will, sondern erst später in demselben Werke, wo er nicht mehr von den Aposteln und deren Schülern, sondern von anderen ihn interessierenden Heiligen sprechen will. Damit ist demnach keineswegs ausgeschlossen, dass er sich schon bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher mit der Legende befasst hat. Im Gegenteil setzt ja auch diese erstere Stelle schon eine Bekanntschaft mit der Legende voraus, da er hier bei Ephesus alles, was dort interessieren kann, und somit auch kurz die Siebenschläferlegende erwähnt. —

Somit muss wohl daran festgehalten werden, dass Gregor als Vorlage nur einen Text benützt haben kann, der sich mit G_2 so ziemlich deckt oder mit demselben sogar identisch ist. Damit wäre aber auch das hohe Alter des Textes in G_2 erwiesen, obwohl die handschriftliche Überlieferung einer verhältnismässig späten Zeit entstammt.

Wenn also aus den in der Legende vertretenen Eigen-

namen, besonders aus den Namenreihen der Jünglinge, ein Schluss auf den Urtext gezogen wird, so verweist auch hier wieder alles viel eher auf einen ganz anderen Text als auf die syrische Überlieferung und die damit ziemlich nahe verwandte griechische Textgruppe G_1; deren Verfasser haben eben, gleichviel ob bewusst oder unbewusst oder auch aus Missverständnis, ihre jeweilige Vorlage abgeändert und so in das Ganze eine unselige Verwirrung gebracht. Dafür hat aber die Textgruppe G_2 L_1 so sehr an Bedeutung gewonnen, dass nicht bloss bei der Frage nach der Vorlage des Gregor, sondern auch noch bei der weiteren Frage nach dem wirklichen Urtexte der Legende zunächst nur diese Gruppe G_2 L_1 in Betracht kommen kann. Diese stellt auch tatsächlich durch Klarheit und Bestimmtheit des Ausdruckes und durch eine ununterbrochen fortschreitende Handlung die einfachste und natürlichste Fassung dar und trägt deswegen auch am ehesten die Kennzeichen einer Urgestalt an sich, während der Tellmahrensistext und sein Vetter G_1 den Stempel bald einer gewissen Künstelei, bald einer nicht zu verkennenden Unbeholfenheit oder Unsicherheit im Verständnis ihrer Vorlage an sich tragen und somit sich als die spätere Umarbeitung verraten; ein Resultat, an dem auch der scheinbare Vorzug des höheren Alters der handschriftlichen oder sonst beglaubigten Überlieferung nichts zu ändern im stande sein dürfte.

III. Die okzidentalischen Texte in ihrem Verhältnis zu einander.

Schon oben wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass L_1 und G_2 sich als direkte Übersetzung einander gegenüberstehen, und zwar so, dass in beiden nicht bloss Satz für Satz und Wort für Wort übersetzt ist, sondern dass auch die Wortstellung meist unverändert beibehalten ist, ja dass sich sogar auch die Praepositionen mit ihrer Kasusbehandlung häufig entsprechen. Beide Texte stehen sich somit als eigentliche Interlinearversion einander gegenüber. Gegenseitige Abweichungen sind verhältnismässig selten; und wenn solche dennoch vorhanden sind, so lassen sich dieselben in den meisten Fällen

mit der Lesart aus irgend einem der anderen Glieder derselben Textgruppe hinlänglich belegen. Diese kleinen Verschiedenheiten scheinen übrigens darauf hinzuweisen, dass L_1 bezw. K *(G_2)*, wie sie jetzt vorliegen, sich nicht mehr ganz mit der ursprünglichen Textform decken und wohl schon etwas überarbeitet sind. Dies beweisen vor allem die Varianten, die sich zwischen M und L dieser Gruppe L_1 finden; beide stammen wohl von demselben Texte ab und wurden nur durch die Schuld der Abschreiber unerheblich verändert. Ähnlich verhält es sich auch mit K bezw. mit W aus G_2. Auch diese setzen wohl noch eine andere Textform voraus, die die Varianten noch enthielt, welche sich, wie es scheint, getrennt nur in W, bezw. in L von L_1 vorfinden. Freilich kommen hier nur die kleineren Varianten von W in Betracht. Denn W selbst stellt in der Gestalt, wie sie jetzt vorliegt, schon eine sehr starke Umarbeitung dar.

Ein ziemlich deutliches Bild von dieser merkwürdigen Übereinstimmung zwischen G_2 und L_1 und ebenso auch von ihrem Verhältnis zu den übrigen Textgruppen, besonders zu Syrisch und G_1, haben nun schon die obigen Textproben I und II *(pg. 106ss.)* sowie die Gruppierung der hauptsächlichsten Punkte *(pg. 96ss.)* gegeben. Aus dem dort gewonnenen Bilde ging aber auch hervor, dass G_2 und L_1 (besonders L) im allgemeinen die beste und sicherste Fassung der Legende darstellen, während Syrisch oft sehr unklar und geschraubt erscheint und damit auf eine gewisse Unsicherheit des Bearbeiters im Erfassen des Sinnes hinweist; auch in G_1 ist eine merkwürdige Künstelei durch Kürzung und besonders durch rhetorische Erweiterung, ja auch durch Wiederholungen des öfteren nicht zu verkennen.

Aber so interessant auch der Überblick sein mochte, der durch jene vergleichende Zusammenstellung gewonnen wurde, so war es dadurch trotzdem noch nicht möglich geworden, ein völlig klares Licht in dieses undurchdringlich scheinende Wirrwarr der ganzen Textüberlieferung zu bringen. Deshalb musste unten in einem Anhange noch eine neue Übersicht gegeben werden und zwar, wie dort gesagt wird, unter einem anderen Gesichtspunkt. Es mussten ferner zur Ergänzung besonders die einzelnen Glieder der Hauptgruppen vergleichend einander

gegenübergestellt und ausserdem auch die charakteristischen Erweiterungen einzelner Glieder näher berücksichtigt werden. Auch die Zusammenstellung II *(Theodosius bei den Siebenschläfern, cp. XVIII)* musste noch ergänzt werden und zwar dadurch, dass auch noch andere charakteristische Texte herangezogen wurden.

Ausserdem hat sich bei dem Herausschälen der *Prosa* aus der Ryssel'schen Übersetzung infolge seiner „Zeichensprache" leider ein Irrtum eingeschlichen. Der Anfang dieses Textes weist sehr starke Kürzungen auf (1—17) und lautet wie folgt: *„Und sogleich wurden Bischöfe geschickt zum Könige, die ihm alles das meldeten, so wie es nacheinander oben aufgezeichnet ist. Und er machte sich eifrig ans Werk, indem er Gott pries, er und die Bischöfe und die Patrizier. Und schnell gelangten sie nach Ephesus. Und die ganze Stadt kam heraus dem Könige entgegen und der Bischof des Bezirkes und die Patrizier. Und sie kamen zur Höhle. Und die Bekenner eilten dem König entgegen. Und sie freuten sich sehr über ihn."* — Das übrige *(von Satz 18 ab)* bleibt, wie oben angegeben ist. Durch diese Kürzungen beweist der Verfasser dieser Prosa ebenfalls, dass er sehr selbständig gearbeitet und seine Vorlage nach eigenem Ermessen behandelt hat.

1. Die Textgruppen L_1 G_2.

Das erste und das wichtigste Resultat, das aus diesen verschiedenen Textproben gewonnen wird, ist nun die Tatsache, dass sich L_1 G_2 als die wichtigsten Texte ergeben und dass sich ferner die beiden Fassungen L *(lateinisch)* und K *(griechisch)* als die nächsten Verwandten, ja sogar als die wörtliche Übersetzung von einander erweisen. Im Gegensatz zu M *(aus L_1)* hat L fast alle Stellen, welche K als Plus hat, mag nun der Kopist von M dieselben übersehen haben oder mag in denselben vielleicht ein Plus bei dem handschriftlich später belegten Text L zu erblicken sein.

Freilich bieten diese beiden Texte LK trotzdem auch wieder ihre Schwierigkeiten; denn wenn sie sich auch gegenseitig fast völlig decken, so hat doch bald L, bald K ein Plus oder auch ein Minus, das sich entweder gar nirgends findet, oder

worin sich L mit W, hin und wieder sogar auch mit R deckt. Dies ist besonders dort der Fall, wo RW mit einander ein Plus oder eine völlig verschiedene Leseart haben, sei es in Bezug auf Wörter oder besonders auch in Bezug auf kleinere Zusätze. Dies ist vor allem am Schluss von cp. 7 der Fall, wo K die Zeitangabe des Einschlafens (Sonnenuntergang) und die Beschreibung der Müdigkeit der Jünglinge völlig auslässt. Wenn K ziemlich häufig das eine oder andere Wort als Plus gegenüber LM hat, so fehlt dasselbe in den meisten Fällen auch in W, öfters auch in R, oder in RW zugleich; dagegen decken sich einzelne Wortvarianten in LM wieder sehr häufig mit R, zum Teil auch mit W, oder mit RW.

Trotz aller dieser kleineren Übereinstimmungen von L_1 (LM) mit RW kann jedoch an eine nähere Verwandtschaft von L_1 mit RW keineswegs gedacht werden. Mit R, bezw. dessen Bruder A nicht; denn dieser Text stellt zunächst die am meisten erweiterte Fassung, und zwar K und W gegenüber, dar und weist dann auch textlich manchmal eine ziemlich tiefgehende Umarbeitung auf. Aber auch nicht mit W, weil dieser Text erstens mehrere grössere Zusätze allein von allen griechischen oder lateinischen Texten hat, dann aber auch deswegen, weil verschiedene Stellen zum Teil gänzlich umgearbeitet, andere wieder gekürzt sind. Merkwürdigerweise hat L_1 der grossen Mehrheit nach alle jene Stellen in seinem Texte, welche W allein ohne K auslässt. —

Es entsteht nun die Frage, welcher Text, L_1 oder K (aus G_2), das Original darstellt, oder ob beide die Übersetzung eines anderen, etwa eines syrischen Textes sind und ob vielleicht nicht gar in diesem Texte L_1 die Übersetzung des Gregor von Tours zu erblicken ist.

Wäre dies letztere der Fall, dann wäre allerdings Gregor's Vorlage ermittelt; er hätte dann seinen Text aus einer Fassung übersetzt, die sich mit K auf das engste berührt; weiter wäre diese Übersetzung dann auch eine sehr wörtliche. Aber wie kommt es dann, dass dieser Text L_1 gar nie mit Gregor in Verbindung gebracht wurde? Oder wie wäre es vor allem zu erklären, dass sich darin gar keine Stelle findet, die wenigstens

einigermassen an seinen Auszug in *Gloria Martyrum* erinnern würde, während sich doch wenigstens einige Berührungen dieses Auszuges mit jener Passio finden, die schon in frühester Zeit, und wohl nicht mit Unrecht, dem Gregor zugeschrieben wird?

Wenn nun L_1 nicht mit dem Texte Gregor's identifiziert werden kann, wie kommt es dann, dass Gregor diese Legende noch einmal übersetzt hat, obwohl dieselbe schon in einer lateinischen Fassung vorhanden gewesen? — Aus dem Umstande, dass Gregor diese Legende übersetzt hat, kann wohl kaum mit Notwendigkeit geschlossen werden, dass vor ihm und neben ihm überhaupt kein lateinischer Text vorhanden gewesen sein konnte. Weist ja doch schon die doppelte Namenreihe bei Gregor darauf hin, dass er wenigstens dafür zwei von einander verschiedene Überlieferungen gekannt haben muss. Es kann doch wohl kaum ohne weiteres angenommen werden, dass alle anderen lateinischen Texte die Malchus-Reihe einfach aus Gregor herübergenommen hätten unter Preisgabe der Jamblichus-Reihe, wie sie in allen griechischen und syrischen Texten erscheint. Es wäre hier weit eher möglich, dass Gregor es gewesen, der aus einer anderen Quelle, vielleicht aus einer lateinischen Überlieferung, diese Malchus-Reihe irgendwie kennen gelernt und gegen die Namenreihe seiner eigentlichen Vorlage in sein Werk aufgenommen hätte. Eine wirkliche lateinische Fassung der Legende brauchte er deswegen noch lange nicht gekannt zu haben. Eine solche mag aber immerhin ausserhalb Frankreichs vorhanden gewesen sein, gleichviel in welchem Lande, ohne dass der sonst noch so „vielkundige" Kompilator jemals etwas davon vernommen haben würde. Und selbst wenn er eine solche gekannt haben mochte, so konnte er trotzdem noch eine eigene Übersetzung für seine Gegend liefern, besonders wenn seine Quelle die Legende anders darstellte, als es in der lateinischen Fassung der Fall war. Er hatte ja für sich den blendenden Vorteil, dass er *Syro interpretante* vielleicht eher die Wahrheit über diese merkwürdige Legende bringen zu können glaubte, weil sein Gewährsmann vielleicht aus jener östlichen Gegend war und damit mehr Glauben für sich beanspruchen konnte, als es bei einem andern dem Lande und der Sache ferne stehenden Verfasser der Fall sein mochte.

Somit wird L_1 zwar nie als Gregor's Übersetzung in Betracht kommen können, so verlockend auch diese Annahme wäre. Aber trotzdem scheint diese Fassung schon neben derjenigen des Gregor bestanden zu haben; denn es wäre wohl nicht recht wahrscheinlich, dass sie Gregor's Werk hätte beeinträchtigen können, wenn sie erst nach diesem entstanden wäre. Der zu ihren Gunsten sprechende Vorteil, dass nämlich L_1 die ausführlichere Fassung darstellt, wird allerdings dadurch völlig aufgewogen, dass für jene kürzere Darstellung der Name Gregor's eintritt und noch dazu sein Zusatz, dass er dafür einen Syrer als Gewährsmann hatte. Tatsächlich wurde nun Gregor's Text durch L_1 fast völlig verdrängt, da sich L_1 fast in allen Ländern und zwar in den früheren und den späteren Zeiten des Mittelalters findet, wie die obige Auswahl der Hss., die einzelnen Bearbeitungen dieser Fassung, besonders L_2 L_3, sowie die Einträge in die Martyrologien beweisen. Gregor's Text scheint nirgends besondere Beachtung gefunden zu haben, wenn derselbe auch in mehreren Hss. verbreitet war und ins Irische übersetzt wurde.

Gerade daraus aber, dass dieser Text L_1 aus so früher Zeit und mit einer so weit verzweigten Überlieferung sich nachweisen lässt, scheint hervorzugehen, dass demselben auch eine ganz besondere Bedeutung beigelegt wurde. Dies beweist ja auch der Umstand, dass er in der ältesten Zeit immer mit den Schriften der bedeutendsten Kirchenväter oder mit den ältesten Legenden anderer Heiliger zusammen erscheint. Es könnte höchstens auffallen, dass sich diese Legende nicht auch in dem ältesten nachweisbaren Legendar, dem *Codex Velseri* (= *Cod. lat. Monacens. 3514, saec. VII)* befunden habe, der ja so viele andere wertvolle Legenden enthalten hat und trotz des schlimmen Zustandes der Hs. heute noch enthält.

Hinsichtlich der Überlieferung figuriert dieser lateinische Text L_1 (mit den aus ihm hervorgegangenen Untergruppen L_2 L_3) auch vor den griechischen Texten. Tatsächlich lässt sich neben *Cod. gr. Vatic. 1843 (saec. IX; cfr. oben pg. 44)* kein anderer griechischer Text nachweisen, der über das X. Jh. hinaufreichen würde. Auch die anderen Zeugen der Legende, wie Abt Theophanes *(758—816)*, Anastasius *(ca. 875)*, Photius *(820—891)* weisen

wenigstens kein höheres Alter auf, da sie alle dem IX. Jh. angehören, einer Zeit, in der die lateinische Fassung bereits weit verbreitet und wohl auch schon längst in das Griechische übersetzt war, so dass also Photius, der ja nur Griechisch verstand *(cfr. oben pg. 42)*, ganz gut einen solchen griechischen Text für sein Werk excerpieren konnte. Wie oben gezeigt, kann als seine Quelle allerdings nur G_1 in Frage kommen.

Da nun ferner L_1 die engste Verwandtschaft mit K aufweist und zwar durch direkte gegenseitige Abstammung, so frägt es sich weiter, ob nicht beide die selbständige Übersetzung einer anderssprachlichen Vorlage sind. Dies scheint jedoch direkt ausgeschlossen zu sein; denn es ist wenigstens bis jetzt z. B. noch kein syrischer Text, wie er hier allein in Betracht kommen könnte, entdeckt, der sich hinreichend mit LK decken würde, um eine solche Abstammung zu ermöglichen. Und doch müssten sich Vorlage und Übersetzung völlig gleichen, da auch L und K sich einander als wörtliche Interlinearversion gegenüberstehen; denn wenn nicht auch deren Vorlage genau denselben Text aufgewiesen hätte, so würde es schlechterdings unbegreiflich bleiben, warum L und K sich gewissermassen aufs Haar gleichen.

Somit bleibt wohl kaum ein anderer Ausweg offen, als in L oder in K den Urtext der Legende zu erblicken, gleichviel ob dies nun der lateinische oder der griechische Text ist. Beide Texte weisen nun aber weder ein lateinisches noch ein griechisches Gepräge auf; beide klingen im Gegenteil echt semitisch, besonders infolge der so häufig wiederkehrenden Einleitung der Sätze mit *et-zaí*. Daraus könnte allerdings ganz gut der Schluss auf einen syrischen Urtypus gezogen werden. Doch ist dieser Schluss keineswegs unbedingt notwendig; denn gerade in der Legendendichtung ist es eine bekannte Tatsache, dass sich deren Verfasser, ob sie nun griechisch oder lateinisch schrieben, ganz an die Ausdrucksweise und an den Stil der Bibel anlehnten, so dass dann ihre Werke sehr häufig den Eindruck einer Übersetzung aus einer semitischen Sprache erwecken.

Und das ist auch bei diesen Texten KL der Fall. Der Legendendichter hat wohl nicht ohne Grund dieses fremdländische Gepräge angenommen; er hoffte ja dadurch für seine

merkwürdige Legende um so eher Glauben zu erwirken, als er die ganze Darstellung gerade der Sprache der Bibel anpasste. Wäre indes der Urtypus griechisch gewesen, so wäre es allerdings auch noch möglich, dass der Dichter, der Herkunft nach etwa ein Kleinasiate, so ganz und gar in der Volkssprache seiner Gegend geschrieben haben würde. Aber auch für den Lateiner lässt sich dasselbe behaupten: er hat in einer Sprache geschrieben, die dem beabsichtigten Leserkreis vollständig angepasst war, mochte nun der Verfasser in West-Europa oder auch in Nord-Afrika geschrieben haben. Jener Leserkreis war aber nur das Volk, das in diesen Legenden Erbauung und Förderung finden wollte. Und gerade dieser Volkston, der auf der Sprache der Bibel fusst, scheint in der ganzen Darstellung in L_1, bezw. K merkwürdig getroffen zu sein, so dass der Ausweg eines semitischen Textes als Vorlage gar nicht mehr notwendig ist. —

Übrigens erinnert man sich hier unwillkürlich an eine andere Legende, deren Einleitung fast ganz genau jener in unserer Legende entspricht und deren Latein dasselbe Gepräge aufweist. Es ist dies die Legende von *Hadrianus* dem Soldaten und Märtyrer aus Nikomedien unter Maximianus (286—305; *Fest 8. Sept.; Mombritius I, 7v—12; Surius IX, 1618, 88—93; Bibl. Cass. Floril. III, 259—267; Griech: AA. SS. Sept. III, 218—230; cfr. H. Quentin, Martyrologes Historiques 486s.; Allard, Persécutions V, 38—43).* Auch bei dieser Legende, deren Schauplatz ebenfalls wieder Kleinasien ist, haben die Forscher gewöhnlich einen lateinischen Urtypus vermutet. Allerdings haben sich die Bollandisten für einen griechischen ausgesprochen; derselben Ansicht ist auch der Herausgeber dieser Passio im *Florilegium Cassinense (ex Cod. 142 saec. XI, pg. 297—313; derselbe Codex enthält auch die Siebenschläferlegende).*

Es ist hier nur schade, dass sich die Bollandisten in dieser Hadrianlegende nur mit einem Codex *(Cod 1453, saec. XI, 312v bis 322)* aus der Pariser Nationalbibliothek begnügt haben. Vielleicht enthielt gerade dieser am wenigsten die beste Textgestalt, wenn sie dort auch als die ausführlichste erscheint. Viel interessanter wäre vielleicht *Cod. Paris. 548 (saec. XI, fol. 210—223)*

gewesen, der ja auch den Siebenschläfertext K enthält. Derselbe Hadrianustext aus Cod. 548 erscheint noch ein andermal und zwar in *Cod. Suppl. 241 (saec. X, fol. 245—255; Schreiber Stephan)*; in diesem Texte sollen mehrere Varianten vorhanden sein, die vielleicht alle durch den Cassinensertext erklärt werden könnten. Doch der wichtigste Text wäre vielleicht der in *Cod. Paris. 1470 (fol. 223v—232)* gewesen, der ebenfalls mehrere verschiedene Lesearten aufweist. Bei diesem Codex hat man den unendlich wichtigen Vorteil, dass das genaue Datum *(ex anno 890)*, die Herkunft *(τῆς Ἐγκλείστρας auf der Insel Cypern, fol. 53v)* und der Schreiber bekannt sind *(exaratus manu Anastasii, fol. 248v; cfr. de hoc Codice: Omont, Facsimilés des Mss. datés, pl. I = fol. 135v; Usener, Jb. f. prot. Theol. XIII, 1887, 247—259; Usener, Acta ss. Marinae et Christophori pg. 47s.)*. Freilich lässt sich über den Schreiber Anastasius nichts bestimmtes sagen, da dieser Name in der byzantinischen Literatur und auch in den Mönchskreisen zu häufig vorkommt. Es scheint aber aus Cod. gr. Paris 1470 hervorzugehen, dass er sich angelegentlich um die Zusammenstellung von Heiligenleben zu einem hübschen Erbauungsband bemüht hat. Wenn auch keine Nachrichten über ihn vorhanden sind, so lässt sich indes doch annehmen, dass er selbst wohl kaum erst übersetzt, sondern bloss gesammelt und zusammengestellt hat, was besonders aus *Cod. gr. 1476 (Paris)* hervorzugehen scheint, in welchem derselbe Schreiber verschiedene Homilien zusammengestellt hat.

Wenn nun aber jener Anastasius nur gesammelt und nicht selbst übersetzt hat, so bestand demnach der Hadrianustext schon vor ihm (890); und damit wäre für die griechische Fassung dieser Legende ein höheres Alter erwiesen, als es deren lateinische Überlieferung aufzuweisen im Stande ist. Die ältesten lateinischen Codices sind: Chartres 144 (al. 506 5/B; fol. 197—204, saec. X); — Paris 3789 (fol. 268v—281v, saec. XI); 5310 (s. X, fol. 188v—198v); 11748 (s. X, fol. 134v—140v); 15437 (c. XI, fol. 168v—173v); 17002 (s. X, fol. 72v—77); 17626 (s. X, fol. 48—55v); N. A. 2179 (s. XI, fol. 176—184v); N. A. 2180 (s. X, 172—182v); — Brüssel 7984 (s. X, 182v—192); — Rom, St. Peter A. 4 (s. XI, fol. 123—132); Lateran A. 80 (s. XI,

fol. 107—114); Vallic. I (s. XI/II, fol. 267—271^{v}). — Es ist vielleicht interessant zu sehen, dass Cod. gr. Vatic. 1671 (saec. X, fol. 341 bis 354) neben dem Hadrianustext auch den Siebenschläfertext (= V; fol. 113—125^{v}) enthält.

Weisen nun auch die lateinischen Hss. kein so hohes Alter als jene griechische Hs. des Anastasius (ex anno 890) auf, so lässt doch die grosse Zahl der lateinischen Hss. aus dem X. Jh. eine weit grössere Verbreitung gegenüber den griechischen Hss. erkennen. Vor allem aber tritt für das höhere Alter der lateinischen Überlieferung ein nicht unbedeutender Name, nämlich Ado (ca. 870) ein, der diese Legende genau gekannt und für sein Martyrologium ziemlich ausgiebig excerpiert hat. Und zwar scheint er einen ähnlichen Text vor sich gehabt zu haben, wie er im Cod. Cass. 142 vorhanden ist; wenigstens stimmen besonders die direkten Reden, soweit dieselben bei ihm berücksichtigt sind, nicht bloss inhaltlich, sondern auch fast immer dem Wortlaute nach mit jener lateinischen Passio überein. Aus der Schlussnotiz bei Ado geht hervor, dass nach irgend einer Tradition der Leib des hl. Hadrianus nach Rom transferiert wurde. Tatsächlich existierte seit dem VII. Jh. in Rom eine Kirche dieses Heiligen, die nach einem vom *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne I, 376) dem Papst Sergius I. (687—701) zugeschriebenen *Constitutum* als Ausgangspunkt der Prozession an Mariae Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt dienen sollte. Vielleicht wurde diese Kirche von Honorius I. (625—638) unter dem byzantinischen Einfluss aus der *Curia Hostilia* errichtet. — Damit könnte aber vielleicht gerade der Ausgangspunkt für diese Legende gegeben sein, da es nicht ganz unwahrscheinlich klingt, dass diesem orientalischen Heiligen etwa in Rom selbst auch sofort eine Passio gedichtet worden wäre. Auf diese Weise würde die Entstehung der *Passio s. Hadriani* am einfachsten erklärt werden; sie wäre demnach ursprünglich lateinisch geschrieben gewesen und zwar in Rom selbst und dann in das Griechische übersetzt worden, da diese Legende speziell auch jene Völker interessieren musste, die dem Schauplatz derselben benachbart waren. —

Damit wäre aber auch ein Beispiel erbracht, wie orien-

talische Heilige im Westen populär geworden und hernach durch die vom Westen überkommene Legende auch in ihrer eigentlichen Heimat Fleisch und Blut annahmen, wo man vorher wenig oder gar nichts über solche Heilige gewusst hatte. Ganz ähnlich könnte es auch mit der Siebenschläferlegende gegangen sein. Auch hier könnte die Möglichkeit vorhanden sein, dass die *Septem germani (29. Mai: Via Tiburtina),* die in Rom schon in frühester Zeit verehrt worden sein sollen, Anlass zu einer derartigen Legende gegeben hätten. Diese Heiligen selbst waren ja wenig bekannt und wurden des öfteren mit den *Septem fratres,* den Söhnen der *Symphorosa (18. Juli unter Hadrian 117—138)* oder der *Felicitas (10. Juli unter Antonin 138—161),* verwechselt. Für eine derartige merkwürdige Verwechslung steht ja schon der Diakon Theodosius mit seiner Notiz über deren Mutter *Felicitas* da. Dieser Verwechslung hätte er sich wohl kaum schuldig machen können, wenn er nicht durch irgend eine Vorlage dazu veranlasst worden wäre.

Es wäre hier gar nicht ausgeschlossen, dass ein orientalischer Mönch, der sich in einem der römischen Klöster niedergelassen hatte und vielleicht von jenen *Septem fratres (via Tiburtina)* gehört haben mochte, sofort auch eine Legende dazu erdichtet hätte, die allerdings auf einem ganz anderen Schauplatze sich zugetragen und mit Rom nichts zu tun hatte. Diese Annahme würde eine Bestätigung in dem Umstande bekommen, dass in Rom eine Kirche zu Ehren dieser Heiligen bestanden hatte (*cfr. oben pag. 141*), wenn sich auch über diese Kirche leider nichts mehr ermitteln lässt.

Vor allem verweist ein Punkt aus der Legende selbst auf einen Verfasser, dem Rom nicht unbekannt gewesen war. Es ist dies der Name des Berges *Mons Celius.* Ein Berg mit diesem oder auch nur mit einem ähnlichen Namen lässt sich weder in der näheren noch ferneren Umgebung von Ephesus nachweisen. Diesem Berge ist im Gegenteil wohl nur der *Mons Caelius* in Rom als Pate gestanden, nach welchem jener asiatische Berg ohne jeden Zweifel auch benannt ist.

Es macht nun in diesem Namen gar nichts aus, ob der Urtypus der Legende lateinisch oder griechisch war, da auch in dem

griechischen Wort *Χιλέον-Χαλαίον*, oder wie die einzelnen Formen auch lauten mögen, das Wort *Caelius* ohne weiteres zu erkennen ist. Es sieht sich übrigens jene Form ganz griechisch an, wenn man sie nur in Beziehung bringt zu dem griechischen Wort *κοῖλος* = hohl, vertieft, oder *κοίλη* = Höhle. Es erscheint wohl ausgeschlossen, dass etwa erst der Lateiner eine andere ursprüngliche Namensform seiner Vorlage durch den ihm bekannteren Namen *Mons Chileus-Celeus* abgeändert hätte. —

Eine derartige Naivität der Legendendichter darf nicht im mindesten auffallen; denn sie brauchten ja keine Kontrolle zu fürchten. Ausserdem ist dieser Bergname auch ein charakteristisches Beispiel dafür, mit welcher Unbefangenheit solche Dichter die Geographie „misshandelten“ und flugs mit Namen zur Hand waren, die ihnen aus nächster Umgebung bekannt waren. Ein weiteres Beispiel für eine derartige „Vergewaltigung“ der Geographie bietet unsere Legende ja auch in der abenteuerlichen Reiseroute des Decius und in der „Luft“-Reise des Theodosius nach Ephesus. Da können denn auch die geschichtlichen Schwierigkeiten, die 372 Jahre Schlafenszeit, die mysteriösen Ketzerbischöfe oder der imaginäre Bischof von Ephesus nicht mehr besonders auffallen. Alle diese „Unwirklichkeiten“ und „Unmöglichkeiten“ konnten ja die Legende als solche nicht beeinträchtigen und ihre Wirkung als Erbauungswerk und Illustration der Auferstehung des Fleisches nicht im mindesten beeinflussen. Wem wäre es damals auch eingefallen, all die verschiedenen Angaben an der Hand der Geographie oder der Geschichte nachzukontollieren? —

Als Schlussresultat der bisherigen Erörterung ergibt sich nun, dass als Urtypus der Legende kein syrischer Text mehr angenommen werden kann, sondern dass entweder L aus L_1 oder K aus G_2 als solcher anzusehen ist.

2. Der mutmassliche Urtypus der Legende.

Viele Gründe sprechen nun für ein lateinisches Original, so vor allem der Umstand, dass L_1 als Gruppe die beste und sicherste Überlieferung besonders durch ihren Vertreter L, bezw. auch M darstellt. Weiter lässt sich diese Überlieferung am

weitesten hinauf verfolgen. Dadurch wird auch die zur Erklärung der einzelnen sachlichen Schwierigkeiten notwendige „lokale Distanz“ am ehesten gegeben; die Anklänge an Cyprian († 258) werden dadurch am ehesten begreiflich; ebenso auch die Tatsache, dass auf afrikanischem Gebiet der Diakon Theodosius diese Legende in so früher Zeit kennen lernen konnte.

Auch aus dem Texte ergeben sich manche Momente, die zu Gunsten eines lateinischen Originales gegenüber K zu sprechen scheinen: Würde der Grieche ohne weiteres dazu gekommen sein, das auch als lateinisches Lehnwort seltene *διφοίρκια* (cp. 3) für *in bicipite ligno* zu gebrauchen; hätte im Gegenteil nicht der Lateiner das Wort *bifurcus* gebraucht, wenn er in einer griechischen Vorlage jenes Wort vor sich gehabt hätte?

Wie kommt es, dass der Grieche *(cp. 4)* sagt: *κλίνοντες τὰ γόνατα*, wofür der Lateiner *inclinantes capita* hat? Es scheint hier fast, dass der Grieche in der Eile dieses Wort nicht richtig abgelesen, oder dass er es sogar absichtlich in *γόνατα* abgeändert hat, weil es unmittelbar hernach heisst *et facies suas; mittebantque pulverem super capita sua;* die lateinische Überlieferung bleibt sich hier konstant. In demselben Kapitel sagt der Lateiner *despiciunt omnibus sabbatis* (L *omne sabbatum;* B H P *omnia sabbata)* und er hat hier ohne Zweifel das Bibelwort *(Jerem. Threnoi 1, 7) deriserunt sabbata ejus* im Auge, während die Septuaginta hier hat: *ἐγέλασαν ἐπὶ ταραιτεσίᾳ αὐτῆς*. Der Grieche wusste offenbar mit diesem Worte *sabbatum* seiner Vorlage wenig anzufangen, weil ihm auch der griechische Text der Bibel dazu gar keine Auskunft geben konnte; und deshalb setzte er dafür einen ganz neuen Begriff mit einem neuen Verbum ein: *τοῖς προστάγμασιν οὐ πείθονται*. Auch der Ausdruck *(cp. 11) adorantes idola* ist sehr wörtlich mit *οἱ προσκυνοῦντες τοῖς εἰδώλοις* gegeben, während Griechisch *(cfr. G_1)* in *εἰδωλολάτρια* ein ganz gutes Wort gehabt hätte. Sehr wörtlich übersetzt der Grieche das *interiore cubiculo* mit *ἐν τῷ ἐσωτέρῳ ταμείῳ (cp. 12)*. Auch die Übersetzung für *introitus speluncae* mit *θύρα τοῦ σπηλαίου* fällt auf. Besonders scheint der Schluss von cp. 12 für ein lateinisches Original zu sprechen: *Deus scit: quid autem facere, non habemus.* W und K haben sich hier

nicht ausgekannt und jeder hat eine andere Leseart: W *ὁ δὲ Θεὸς μεριμνήσει τὰ περὶ ἡμῶν.* — K *ἃ ὁ Θεὸς οἶδεν· ἡ γὰρ ζήτησις ἡμῶν σφόδρα ἔτι, τί οὖν ποιήσωμεν.* Nur R hat hier denselben Inhalt wie L: *ἃ ὁ Θεὸς οἶδεν· τί δὲ ποιῆσαι οὐκ ἔχομεν.* — Es ist ferner nicht ohne Zufall, dass K W für *porta civitatis* dauernd das Wort *πόρτα τῆς πόλεως* haben *(cp. 14).* Ein anderer auffallender Ausdruck ist *considerabant personam ejus (cp. 15),* wofür Griechisch *κατενοόυν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* hat; K lässt übrigens diese Stelle ganz aus. Ob *platea* für *„Strasse“ (cp. 8; 15)* der Ersatz für *πλατεῖα* ist, lässt sich nicht gut sagen, da *platea* in der Bibel sehr häufig vorkommt und somit auch ein echt lateinisches Wort geworden ist, das dann der Übersetzer ganz gut als *πλατεῖα* stehen lassen konnte.

Die auffälligste Stelle steht im Anfang von cp. 16: *innotuerunt Marino episcopo et dispositori (?) civitatis (M + inventi?) augusto et proconsuli Antypato,* soweit dieser in L_1 M sehr verderbte Text nach R A (G_2) korrigiert wird. Leider fehlt bei K diese Partie, da hier ein Blatt ausgerissen ist. Mag aber diese Stelle lauten wie immer, so fällt doch bei dem Lateiner auf, dass er *Proconsul Antypatus* setzt, gerade als ob *Antypatus* der Name des betreffenden Prokonsuls wäre, während dieses Wort doch nichts anderes ist als das griechische Wort für *proconsul.* Auch wenn der Lateiner eine griechische Vorlage hiefür benützt hätte, bleibt es unverständlich, wie er zu diesem Eigennamen kommt; denn im Griechischen fehlt zu einer solchen Benennung des Konsuls jedweder Anlass, da dort nur *ἀνθύπατος* steht, allerdings mit dem Zusatz *αὔγουστος* (A R), bezw. *αὐγουστάλιος* (W); diese beiden letzten Wörter sind übrigens echt lateinische Wörter, die aber direkt in die griechische Terminologie übergegangen sind und dem griechischen Dichter oder Übersetzer ausserdem auch aus dem Sprachgebrauch der Bibel hinlänglich bekannt sein konnten. Das letzte Wort *αὐγουστάλιος* ist übrigens der Alexandrinische Titel für „Prokonsul“ (cfr. *Stephanus, Thesaurus; Ducange, Glossarium).* — Es scheint nun nicht recht wahrscheinlich, dass der Lateiner das Wort *ἀνθύπατος* in einer griechischen Vorlage etwa missverstanden und dann dem *proconsul* als Eigennamen beigegeben hätte; er hat hier wohl eher

in graecisierender Weise dieses Wort direkt als Eigennamen ersonnen. Warum hätte auch der Prokonsul leer ausgehen sollen, nachdem doch auch der Bischof einen wenn auch falschen Namen bekommen hatte. Es ist ja auch sonst überall in der Legende das Bestreben deutlich ersichtlich, jeder Person ihren Namen zu geben, da sogar der Bergbesitzer und die beiden Hofbeamten mit solchen bedacht wurden. Also musste auch der Prokonsul seinen Namen bekommen. Der Grieche hat aber dann ganz natürlich diesen Namen ausgelassen, da *Antypatus* bei ihm nichts anderes ist als das griechische Wort für *proconsul.*

Einer der wichtigsten Ausdrücke ist wohl das lateinische *accepti latine (cp. 16; cfr. oben 458),* das leider nur in M sicher überliefert ist; nur P hat noch *accepti;* der Grieche hat dafür *δοσο λημψία.* Es ist wohl nicht recht wahrscheinlich, dass der Lateiner dieses seltene griechische Wort (= *ratio dati et expensi;* cfr. *Stephanus, Thesaurus)* verstanden und so, wie er es getan, übersetzt haben würde. Man sieht es im Gegenteil wohl eher dem griechischen Worte an, dass es dem lateinischen Ausdruck angepasst ist. Ganz ungebräuchlich war dieses griechische Wort in der damaligen Zeit allerdings keineswegs, wie aus den Belegen hervorgeht, welche Stephanus dafür geben konnte.

Merkwürdig bleibt ferner die Tatsache, dass der Lateiner bei den Münzen des Schaffners immer nur den Ausdruck *argentei* hat, während G_2 hier stets das seltene Wort *μιλιαρήσια*, G_1 aber das allgemeine Wort *ἀργύριον* gebraucht. Ducange (*Glossarium*) erklärt dieses Wort nach Stephanus (*Thesaurus*) mit *numismatis pars XII, complectens folles (ceratia) XXIV,* kann aber dafür im Lateinischen nur wenige Belege anführen. Nach Stephanus bedeutet dieses Wort in der Militärsprache der Römer *στρατιωτικὸν δόμα (δῶρον).* Wie kommt nun der Verfasser von G_2 zu diesem seltenen Wort oder warum hat es jener von L_1 nicht direkt herübergenommen, da es ihm doch kaum ganz unbekannt sein konnte, nachdem er auch den juristischen Ausdruck *ratio accepti latine* kennt? Es wäre übrigens nicht unmöglich, dass der Grieche für den Fall, dass er der Übersetzer ist, dieses Wort aus einer lateinischen Vorlage herübergenommen hätte; allerdings wäre dann dieses Wort als schwer verständlicher

Ausdruck von den späteren Kopisten von L_1 durch das leicht verständliche Wort *argentei* ersetzt worden.

Noch ein Punkt spricht sehr zu Gunsten des Lateiners, die Zahl 372 der Jahre der Schlafenszeit. K hat hier, und zwar wohl schon als Korrektur, die Zahl 190, da er nachgerechnet hat (250 + 190 = 450; cp. 16). Allerdings gibt K an anderer Stelle (cp. 13) die merkwürdige Zahl 102. Ob er hier nicht wohl die Zahl 200 schreiben wollte? —

Allerdings fehlt es auch andererseits nicht an Beispielen, die darauf hinzuweisen scheinen, dass der Lateiner aus dem Griechischen übersetzt hat. Die *juvenes seditiosi* können aus den στασιασταί entstanden sein (cfr. *cp. 10:* στασιάσαντες ἀπέστησαν; L_1 *discordantes abcesserunt).* Die ἀρεσιάρχα *(cp. 11)* sind in L_1 bald mit *primi* bald mit *principes haereticorum* gegeben. Allerdings kann hier der Grieche das einfachere Wort genommen haben, das ja den Sinn ganz gut wiedergab; er hat übrigens jedesmal dasselbe Wort gebraucht, während der Lateiner hier einmal *primi,* das anderemal *principes* hat. Vor allem muss aber der Ausdruck *locus emptionis (cp. 14)* für ἀγορά auffallen; ebenso auch der Ausdruck *inventio imperatorum antiquorum* oder später *inventum (cp. 15),* der für εὕρεμα steht.

An jener Stelle, an welcher der Begriff des gefundenen Schatzes zum erstenmal vorkommt *(Anfang cp. 15),* hat übrigens der Lateiner mit dem Griechen *thesaurus-θησαυρός;* so auch später noch einmal in demselben Kapitel. Im Anfang des cp. 16 hat der Lateiner sogar beide Begriffe neben einander: *cum disputarent de invento thesauro,* während der Grieche nur περὶ τοῦ εὑρέματος hat. Im Gespräche mit dem Prokonsul kommt *inventum-εὕρεμα* noch zweimal vor. — Sehr griechisch mutet *erimus communes tecum* für γινόμεθα κοινωνοὶ μετὰ σοῦ an.

Ein Punkt nun scheint besonders zu verlangen, in G_2 das Original zu erblicken, weil nämlich dort öfters Ausdrücke vorkommen, in denen sich der Autor persönlich einführt (*cfr. oben pg. 56*): ὡς ἤδη εἶπον *(cp. 7 = AR);* ὡς προσείπομεν ἐν ταῖς ἀποχρίσεσιν αὐτῶν *(cp. 12 = K).* Diese persönlichen Zusätze fehlen in allen Texten, auch in L_1; doch beweisen dieselben wohl kaum etwas anderes, als dass der Grieche sich durch diese

Einsätze vor L_1 in den Vordergrund setzen und damit Gleichzeitigkeit mit dem Ereignis für sich beanspruchen wollte. A R weisen ja ohnehin schon eine spätere Umarbeitung auf und K hat hier wohl nur eigenmächtig gehandelt. Ähnlich verhält es sich ja auch mit jenen Zusätzen in G_1, die auf direkte Gleichzeitigkeit des Autors mit den Jünglingen hinzudeuten scheinen: *ταῦτα δὲ διηγήσατο ἡμῖν Ἰάμβλιχος* (= *V; cp. 14*), eine Stelle, die übrigens in G_1 und G_2 ziemlich ähnlich lautet; KW setzen hier statt des ἡμῖν ein: *τοῖς ἑταίροις ὕστερον.* Die ganze Stelle verrät übrigens die volle Naivität des Dichters: *Haec vero omnia Malchus enarravit, quando ascendit in speluncam, quando manifestata est resurrectio illorum et scripta est vita eorum (cfr. pg. 102, nr. 21).*

Damit sollte offenbar die Gleichzeitigkeit der Niederschrift mit dieser wunderbaren Wiedererweckung selber festgestellt werden, gerade als ob in der Schlussszene dieser ganzen Begebenheit, als die Jünglinge dem Bischofe von Ephesus und wohl auch dem Kaiser Theodosius ihre Geschichte erzählten, alles sofort niedergeschrieben worden wäre. Dies ist nichts anderes als kühne Erdichtung, die aber dem Dichter deshalb notwendig gewesen zu sein schien, damit keiner hernach mit dem Einwande kommen könnte: „Ja, woher wisst Ihr denn alles so genau, da Ihr den Malchus auf seinem Gange in die Stadt nicht begleiten konntet und da ferner die Jünglinge sofort wieder entschlafen sind?“

Eine ähnliche Bewandtnis wird es auch mit jener Stelle am Schluss (*G_1, cp. 19*) haben, die besagt (*S V*): *Der Kaiser beliess sie an dieser Stelle, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* (V *σήμερον ἡμέρας*; Syr: *bis zum heutigen Tage).* Freilich ist diese Stelle sehr dehnbar; sie könnte ja auch heute noch wahr sein, wenn die Jünglinge wirklich einmal in Ephesus sich zur ewigen Ruhe gelegt hätten.

Derartige Stellen, womit Gleichzeitigkeit des Schreibers mit den Ereignissen ausgedrückt werden soll, fehlen in L_1 nun gänzlich. Daraus würde sich allerdings der Schluss ergeben, dass der lateinische Übersetzer diese Zusätze als bei ihm nicht mehr zutreffend einfach ausgelassen hätte. Die ungleichmässige Überlieferung dieser Zusätze in den griechischen Texten lässt

jedoch den Verdacht aufkommen, dass dieselben nur die Zutat des betreffenden Kopisten sind, der dadurch für die zu verbreitende Legende um so eher Glauben zu finden hoffte.

Dagegen unterscheidet die lateinische Überlieferung und zum Teil auch die in G_2 (ARK) genau die Zeit der Ereignisse von jener der Niederschrift in der Überleitung zum zweiten Teil (cp. 12): *Deus . . . volens . . . revelare spem vitae in resurrectione mortuorum in illo tempore, ut per ipsos afferatur spes resurrectionis . . . et illuminet in nos lumen praeclarum.* Durch das *in illo tempore* wird genau jene frühere Zeit unterschieden, während der Zusatz *in nos* anzeigt, dass auch noch die spätere Zeit aus dieser Legende Nutzen schöpfen könne.

Gerade diese Stelle ist für die Überlieferungsgeschichte besonders interessant. G_1 und Syr setzen hier statt *in nos* den König Theodosius ein: *dass er das Licht (Prosa + über die Glieder der Kirche und Trost) des Trostes über den König Theodosius scheinen lasse, (Prosa om:) damit er samt seinen Eltern mit dem Siegeskranze die Vollkommenheit erlange;* — Paris: *dass er das Licht des Trostes über den König Theodosius und über das ganze Volk und die Kirche Christi scheinen lasse, damit er samt seinen Eltern mit dem von Gott gespendeten Siegeskranze die Vollkommenheit erlange und dass der wahre Glaube befestigt werde und siege und dass der Fuss der Christen, die allerorten zerstreut waren, feststehe.* N aus G_1 deckt sich hier so ziemlich mit Syr.

L_1 G_2 haben für Theodosius einen neuen Satz: *In diebus autem Theodosii imperatoris, cum perfectus esset fide patrum suorum, misit Deus in corde Dalii . . .* Hier besteht wohl kein Zweifel, dass L_1 G_2 eine sehr klare Überlieferung darstellen, die in G_1 Syr sehr verworren zu sein scheint. —

Alles in allem betrachtet scheint nun darüber kein Zweifel mehr zu bestehen, dass die Urlegende in einem Texte zu suchen ist, der den Texten L_1 bezw. K (aus G_2) sehr nahe steht. Die sehr sichere Überlieferung von L_1 gegenüber der manigfachen Überarbeitung von G_2 scheint auch den weiteren Schluss sehr wahrscheinlich zu machen, dass L_1, besonders in der Fassung von L_1 direkt diese Urlegende darstellt. Freilich wäre es auch nicht ganz unmöglich, dass dieselbe im Griechischen

und zwar in K zu suchen wäre. Für eine jede einzelne dieser beiden Annahmen sprechen eben gewichtige Gründe. Vielleicht sind es mehr die sprachlichen Gründe, die für einen griechischen Urtext sprechen, obwohl diesen gegenüber auch fast dieselben Gründe wieder für einen lateinischen Urtypus vorgebracht werden könnten. Für einen lateinischen Urtypus scheint vor allem die Überlieferung der einzelnen Texte in die Wagschale zu fallen, da dieselben handschriftlich aus weit älterer Zeit sich nachweisen lassen als irgend einer der Texte aus G_2, deren ältester K erst aus dem XI. Jh. stammt. Aber auch diesem Umstand kann entgegengestellt werden, dass der Dolmetscher des Gregor von Tours vielleicht einen Text aus dieser Gruppe G_2 als Vorlage hatte, wodurch nun diesem griechischen Texte ein weit höheres Alter zugesichert würde, als es bei L_1 sich nachweisen lässt.

Vielleicht fallen hier alle Schwierigkeiten, wenn angenommen wird, dass beide Texte L und K in demselben Kloster und etwa auch durch denselben Verfasser entstanden sind; eine Annahme, die keine besonderen Schwierigkeiten bietet, wenn als Entstehungsort dieser Legende ein Kloster innerhalb oder ausserhalb Italiens angenommen würde, das mit Mönchen aus dem Osten bevölkert war.

3. Die Textgruppe G_1 in ihrem Verhältnis zur Gruppe G_2.

In dieser Frage nach der Urlegende drängt sich indes eine und zwar nicht geringe Schwierigkeit auf. Photius und auch der Bearbeiter von G_1, mag dieser nun Metaphrastes oder ein anderer gewesen sein, haben für ihre Arbeiten keinen der Texte aus G_2 vor sich gehabt; beide fussen im Gegenteil auf einer Überlieferung, wie dieselbe jetzt in G_1 niedergelegt ist. Diese Textgruppe scheint aber, wie aus dem Folgenden noch klarer werden wird, bereits eine spätere Umarbeitung der Legende darzustellen. — Gerade durch diese beiden Personen, Photius und (Pseudo-)Metaphrastes, wird nun diese Fassung G_1 näher lokalisiert und zwar mehr nach dem Osten. G_2 dagegen ist wohl die mehr im Westen verbreitete Textgestalt gewesen,

da sie als solche wohl nur aus dem Lateinischen hervorgegangen ist. Beide Texte stehen sich tatsächlich sehr selbständig einander gegenüber, so dass die vielen Textschwierigkeiten besonders in G_1 gewöhnlich nicht aus diesen beiden Texten heraus erklärt werden können; denn G_2 unterscheidet sich dem Wortlaut nach wesentlich von G_1, so dass dadurch eine gegenseitige Beeinflussung dieser beiden Texte direkt ausgeschlossen wird. Beide gehen eben ohne jeden Zweifel nicht auf einen griechischen Urtext zurück, aus dem sie etwa durch Kürzung, bezw. Erweiterung oder durch eine mehr oder minder freie Umarbeitung hervorgegangen wären; sie müssten sich in diesem Falle viel öfter auch dem Wortlaut nach decken, als es tatsächlich der Fall ist. Denn wenn auch ein paarmal eine solche wörtliche Übereinstimmung vorkommt, so lässt sich doch dieselbe in den betreffenden Fällen wohl ganz einfach damit erklären, dass ein späterer Kopist beide Fassungen vor sich gehabt und da und dort einen Satz aus der anderen, von ihm sonst allerdings nicht benützten Darstellung genommen hat. Die meisten scheinbar wörtlichen Übereinstimmungen in beiden Fassungen G_1 G_2 sind aber wohl darauf zurückzuführen, dass beide einen und denselben anderssprachlichen Text vor sich hatten, den G_2 wörtlich übersetzt, G_1 aber nicht bloss selbständig übersetzt, sondern auch noch umgearbeitet und erweitert hat. Dort aber, wo beide sich enge an die Vorlage gehalten haben und zwar unter Beibehaltung ihrer Wortstellung, wird sich nun wohl ohne besondere Schwierigkeit auch ziemlich wörtliche Übereinstimmung als notwendig ergeben müssen; denn beide haben eben oft nicht bloss mit ähnlichen, sondern auch mit denselben Vokabeln gearbeitet und zwar besonders dort, wo eine grössere Auswahl nicht möglich war oder sich doch nicht sofort von selbst aufdrängte.

Damit würde nun aber eine sehr einfache Erklärung der verschiedenen textlichen Schwierigkeiten in G_1 und G_2 möglich werden, wenn sich nämlich nicht bloss G_2, sondern auch G_1, wenigstens im Texte N, als die Übersetzung von einer und derselben Vorlage und zwar von L_1 erweisen würden. Gerade durch die auffallende Tatsache, dass sich G_1 mit G_2 so oft zwar dem Inhalte nach,

nicht aber dem Wortlaute nach deckt, scheint die Annahme, dass L_1 als Vorlage für G_1 und G_2 zugleich gedient hat, sich direkt aufzudrängen. Freilich hat der Bearbeiter von G_1 sich nicht so sklavisch an die Vorlage gehalten wie K aus G_2; er hat ergänzt, gekürzt und überarbeitet und vor allem seiner Übersetzung ein mehr subjektives Kolorit gegeben, so dass sein Werk sich auch viel eher als griechisch liest, als es bei G_2 der Fall ist.

Bei dieser Gruppe G_1 schaltet jedoch der Text S (*der bisherige Metaphrastes-Text*) als unmittelbare Übersetzung von L_1 so ziemlich aus, da er oft eine sehr willkürliche Kürzung darstellt. Es hat zwar auch V ziemlich gekürzt; doch teilt er die meisten grösseren Erweiterungen in N wenigstens teilweise mit diesem Texte. Beide gehören aber zu derselben Gruppe G_1.

4. Die sog. Tellmahrensis-Gruppe.

Die grössten Schwierigkeiten bietet vor allem jener Text, der in seiner endgültigen Form jetzt in der sog. Tellmahrensis-Gruppe vorliegt. Soweit dieser Text auch handschriftlich zurückzuverfolgen ist und so sehr er dadurch vor allen okzidentalischen Texten den Vorzug des höheren Alters zu verdienen scheint, so ist er doch kein einheitlicher Text, sondern das Produkt einer Vereinigung mehrerer und zwar getrennter Überlieferungen. An eigenen Zutaten besitzt er allerdings nicht allzuviel; das meiste lässt sich im Gegenteil aus dieser oder jener Überlieferung belegen, wenn nur einige Stellen davon abgerechnet werden, die entweder durch die Ungeschicklichkeit des ersten Bearbeiters im Erfassen der Vorlage oder durch das Unverständnis der späteren Abschreiber stark verändert und auch verderbt wurden. Die in den verschiedenen Zusammenstellungen berücksichtigten Auszüge geben davon ein deutliches Bild.

Am meisten muss nun in dieser Gruppe der Umstand auffallen, dass der Text selbst zwar im allgemeinen mit der griechischen Gruppe G_1 läuft, dass aber dann wieder längere oder kürzere Partien ganz an die Überlieferung von G_2 sich anlehnen, und zwar im allgemeinen an die ausführlichere Dar-

stellung von A R, in einzelnen Fällen jedoch auch speziell an W. So ist vor allem der Anfang des 2. Kapitels völlig gleichlautend mit G_2; G_1 hat hier ein merkwürdiges Durcheinander. Dadurch aber gewinnt es den Anschein, als ob schon in allerfrühester Zeit aus den Gruppen G_1 und G_2 ein dritter Text gewissermassen als Bindeglied entstanden wäre, wie ja die ersten Spuren davon schon in W sich zeigen. Dieser neue Text hätte dann als direkte Vorlage für die Tellmahrensis-Gruppe gedient, welch letztere somit eine mehr oder minder wörtliche Übersetzung desselben darstellen würde.

Aber auch eine andere Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass nämlich der jetzige Tellmahrensis-Text bereits eine zweite Bearbeitung darstellt, deren erste allerdings bis jetzt noch nirgends entdeckt worden ist. Diese erste Bearbeitung mag nun ganz gut die Übersetzung eines Textes gewesen sein, welcher dem der Gruppe G_2 mindestens sehr nahe gestanden wäre und den der Syrer dann möglichst wörtlich übersetzt haben würde. Gerade durch diese Annahme würde die gewiss mit Recht auffallende Tatsache am leichtesten sich erklären lassen, dass in diesem syrischen Texte so viele Stellen ganz und gar an G_2, besonders auch an W, sich anlehnen und in G_1 oft gar keine Entsprechung finden. G_1 ist eben an den betreffenden Stellen seine eigenen Wege gegangen, so dass sich der Ur-Tellmahrensis-Text in solchen Fällen seiner eigentlichen Grundlage, dem Texte G_2, mehr nähern muss, als dies G_1 gegenüber der Fall sein kann. Später mag dieser syrische Text dann allerdings nach G_1 überarbeitet worden sein. Und diese Umarbeitung würde hernach als der Vulgatatext der syrischen Überlieferung verbreitet worden sein.

G_2 musste übrigens mit seinen verschiedenen Gliedern schon in den frühesten Zeiten ziemlich weit verbreitet und sehr bekannt gewesen sein. Denn wie wäre es sonst wohl möglich gewesen, dass gerade W in seinen Erweiterungen so vielfach ausgenutzt worden wäre? Von Alexandrien aus, wo der eine und andere Text, besonders W, sicher bekannt gewesen ist, war dann der Weg in syrische Gegenden nicht mehr so schwierig, da gerade diese Stadt so recht als der Treffpunkt aller Nationen des Ostens wie des Westens erscheint. Ausserdem ist gerade jene

Person, welche in der Überlieferungsgeschichte der Siebenschläferlegende eine wichtige Rolle spielt, mit Alexandrien enge verknüpft; es ist dies der schon oft genannte Zacharias Rhetor, der in Alexandrien einen Teil seiner Studien gemacht hat (ca. 485) und der dort wohl auch diese Legende und zwar in der Fassung G_2, wenn nicht direkt in W, kennen gelernt haben kann. Durch ihn mag dann auch die Legende zuerst den Syrern bekannt und von diesen nach Zacharias Rhetor übersetzt und vielleicht auch schon überarbeitet worden sein, wie der erste Zeuge Jakob von Sarug anzudeuten scheint.

Da aber auch noch ein zweiter, nämlich Johannes von Ephesus, diese Legende griechisch bearbeitet hat und zwar wohl unabhängig von Zacharias Rhetor, so mag durch ihn die Legende noch in einer anderen Gestalt, und zwar in G_1, bekannt geworden sein. Diese beiden neben einander laufenden Überlieferungen, die sich im allgemeinen zwar inhaltlich, keineswegs aber dem Wortlaut nach decken und somit den Eindruck von selbständigen Arbeiten erwecken, mögen aber dann durch einen Syrer zu einem neuen Text vereinigt worden sein, der vor allem die kleinen Erweiterungen und die häufigen Abweichungen von G_1 in sich aufgenommen haben wird. Freilich, so wie dieser syrische Text heute vorliegt, zeigt er sich nur als Bearbeitung von G_1, da er dessen spezielle Eigentümlichkeiten, besonders in den Namen, zu deutlich aufweist.

So abenteuerlich diese Ansicht auch erscheinen mag, so hat sie doch viele Wahrscheinlichkeit für sich; denn nur so lassen sich alle die verschiedenen textlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten am einfachsten erklären. Schliesslich sind ja zur Beurteilung der Abstammung mehrerer Texten von einander solche Momente, welche die verschiedenen Schwierigkeiten am einfachsten erklären, keineswegs zu verachten. Gerade wenn ein solches Moment hier besonders berücksichtigt wird, so könnte sogar ganz gut angenommen werden, dass auch der erste syrische Text nichts anderes darstellte als eine Bearbeitung des lateinischen Urtypus. Denn wenn man bedenkt, dass die im Abendlande befindlichen orientalischen Mönche diese Legende daselbst haben kennen lernen können, so widerspricht es gar

nicht dem Charakter der Tatsachen, dass sie auch dieses Kuriosum aus ihrer neuen Heimat sofort ihren Landsleuten übermittelt haben würden.

5. Cod. Paris. 235 und Cod. W aus G_2.

Eine eigenartige Stellung in der ganzen Überlieferungsgeschichte nehmen zwei Texte ein, jener in *Cod. syr. Paris 235* (= *Syr*$_2$) und der griechische Text *W aus* G_2. — Der erstere deckt sich sonst fast wörtlich mit dem Tellmahrensis-Text, wie ihn Ryssel nach Bedjan übersetzt hat, nur dass er im 3. Kapitel den *Hymnus*, welcher die Christenverfolgung so anschaulich schildert, mit keinem Worte berücksichtigt. Aber auch mit dem Text in *Cod. Sachau 222* stimmt der Pariser des öfteren überein: *Das Fleisch ihrer Leiber ward zu nichte* (cp. 3; = alle anderen Texte; Tellm.: *Schönheit*). In cp. 5 teilt der Pariser mit Sachau und $G_1\,G_2\,L_1$ gegen Tellm. den Zusatz: *denn es wäre nicht am Platze* (= *gerecht*), *euer jugendliches Alter durch Martern in Schrecken zu setzen und eure Jugend zu Grunde zu richten*, abgesehen von den kleinen Übereinstimmungen des Parisers mit Sachau in der Umgebung dieses Zusatzes. Eine Stelle in cp. 6 ist im Pariser und in Sachau ebenfalls ziemlich übereinstimmend gegen Tellm. gegeben. Doch bildet vielleicht gerade diese Stelle das grösste Kreuz der Erklärer (cfr. pg. 457).

In L_1 ist dieselbe am klarsten, einfachsten und verständlichsten gegeben: *usquequo revertatur imperator et judicemur ante ipsum et non impediamur a gloria Dei, sed secundum voluntatem suam Deus faciat nobiscum, ut perficiamus in conspectu imperatoris martyrium et recipiamus immarcescibilem coronam fidelium. Et haec dicentes ad invicem septem sancti, facientes vero unanimitatem in hoc ipsud, ibant . . .* Damit deckt sich AR (aus G_2) fast vollständig; W kürzt hier bedeutend: *μέχρις οὗ ἀναπάψῃ ὁ βασιλεὺς καὶ χριθῶμεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ μὴ ἐμποδισθῶμεν ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ τελειώσωμεν τὸ μαρτύριον ἡμῶν, ὅπως λάβωμεν τὸν ἀμαράντινον στέφανον παρὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.* — In AR lautet die Stelle von *ἐμποδισθῶμεν* ab: *ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ [καὶ κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιήσει μεθ' ἡμῶν ὁ Θεὸς] καὶ τελειώσωμεν ἔμπροσθεν τοῦ βασιλέως τὸ μαρτύριον, ὅπως λημψώμεθα*

[καὶ] τὸν ἀμαράντινον στέφανον τῶν πιστῶν [ἐν τῇ φοβερᾷ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως]. Ταῦτα τοίνυν (KW καὶ ταῦτα) εἰπόντες [πρὸς ἀλλήλους] οἱ (AR + ἅγιοι) ἑπτὰ (AR + παῖδες τοῦ Χριστοῦ καὶ) ποιήσαντες ὁμόνοιαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀπῆεσαν (AR + ἐν εἰρήνῃ). In K lautet die Stelle wie in AR, nur fehlt [ ]. — In G_1 ist diese Stelle stark umgearbeitet (S om [ ]): [ἕως οὗ ἀνέλθῃ ὁ βασιλεύς]. Καὶ εὐτρεπίσωμεν ἑαυτοὺς (V + εἰσελθεῖν) ἐνώπιον αὐτοῦ (S τοῦ τυράννου παραστῆναι), μὴ οὖν ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς δοξολογίας τοῦ Θεοῦ. Καὶ [κατὰ] τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιήσει μεθ' ἡμῶν (S + ὁ Κύριος), καὶ πληρώσωμεν τὴν (S + καλὴν) ὁμολογίαν ἡμῶν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως (S τυράννου) καὶ λάβωμεν τὸν ἀμαράντινον στέφανον τὸν ἑτοιμασμένον τοῖς πιστοῖς (S + ἐπεγνωκόσιν); V lässt alles von μεθ' ἡμῶν ab aus. NV + καὶ οὕτως ὡμονόησαν (V ὁμονοήσαντες) οἱ ἑπτὰ κατὰ (V ἐπὶ) τὸ αὐτό. Καὶ . . . ἀνέβησαν . . . — Cod. Paris: *bis ein König kommt und wir im Gerichte vor ihm bestehen und nicht ablassen Gott zu preisen, und er das, was Gottes Wille ist, an uns tut. Und die acht stimmten diesem Rate bei.* — Tellm.: *bis wieder ein König kommt, vor dem wir erscheinen können, damit wir nicht ablassen Gott zu preisen und das, was sein Wille ist, bei uns ausführen. Und der ganze herrliche Kranz der Gläubigen, von denen es der Zahl nach acht waren, stimmte diesem Rate zu.* — Sachau: *bis wieder ein König kommt, vor dem wir im Gerichte bestehen können, damit wir nicht ablassen Gott zu preisen, und der (= König?), was Gottes Wille ist, tut. Und der ganze herrliche Kranz der Gläubigen, die der Zahl nach acht waren, stimmte diesem Rate bei.* — Prosa: *dass wir, wenn der König wiederkommt, beherzt vor ihm hintreten und das, was Gottes Wille ist, ausführen. Und die Sieben stimmten diesem Rate zu.*

Aus dem Ganzen geht hervor, welche Verwirrung die syrischen Texte mit G_1 (ausgenommen nur die Prosa) in diese Stelle gebracht haben und wie sie damit alle bezeugen, dass ihr Bearbeiter mit dem Texte sehr gewaltsam umgegangen ist. Es bleibt demnach wohl völlig ausgeschlossen, dass aus einem solchen Wirrwar die Bearbeiter von L_1 oder G_2 noch einen sicheren Wortlaut hätten herausschälen können. Besonders aber beweist hier die Prosa, dass ihre Vorlage sich wohl kaum mit

irgend einem Texte der späteren Tellmahrensis-Gruppe völlig deckte, da sie nicht bloss die Siebenzahl hat, sondern da sie auch die ganze Textverderbnis der syrischen Texte nicht gekannt zu haben scheint. Und selbst wenn sie nach einer zweiten Vorlage nur korrigierte, so gibt sie damit dieser zweiten Überlieferung das Zeugnis einer korrekteren Darstellung. Der Parisertext teilt ebenfalls diese Textverderbnis mit dem Sachautext, besonders insoferne, als er einen ganz neuen König annimmt, während in der Legende doch sicher Decius gemeint war, der ja unterdessen nur andere Städte besuchen und damit den Jünglingen bloss Bedenkzeit und Reuefrist geben wollte.

Auch sonst deckt sich der Pariser noch öfters mit Sachau, so besonders in cp. 8 und 9, und zwar diesmal auch mit der Prosa: *sie werden uns Aufschluss geben, wo sie sich verborgen halten — wir sind in Verlegenheit, ob sie wirklich noch am Leben sind.* Besonders stimmt die Überleitung zum 2. Teil (cp. 11) ziemlich auffallend mit Sachau (*38. Jahr: das Versprechen der Auferstehung der Entschlafenen, das Christus unser Herr — richteten in der Kirche Christi viele Verwirrung an* etc.). Ferner cp 16: *Und als Jamblichus sah, dass sie ihn nicht zum König Decius führten* (Sach. + *freute er sich ein wenig;* cfr. unten Anhang pg. 19*, Vers 10). Vor allem gehört die merkwürdige Übereinstimmung in cp. 17 hieher, die unten im Anhang (*Nr. VII, pg. 28*s.*) abgedruckt ist. Auch der unmittelbar vorhergehende Satz ist schon der gleiche: *Und der Bischof Mares machte sich auf und der Prokonsul mit ihm auf Reittieren und die Adligen und Patrizier der Stadt und alle Volksmassen des Stadtbezirkes mit ihnen.* Nur der Satz des Sachau (bezw. Tellm.): *Und sie stiegen hinauf* (Sach. + *zur Höhle auf dem*) *auf den Berg* (Sach. + *Anchilos*) fehlt im Pariser. Eine ähnliche Übereinstimmung weist auch der Schluss der Legende auf (*cfr. Anhang Nr. IX, pg. 31*s.*). —

Auch mit der Prosa stimmt der Pariser des öfteren, allerdings nur in kleineren Varianten überein, so in cp. 1: *er befleckte ihre Kleider mit dem Blute der Opfer.* Da jedoch die Prosa meistens sehr stark kürzt, so ist es nicht gut möglich, diese beiden Texte vergleichend einander gegenüber zu stellen. —

Viel wichtiger sind dagegen die Beziehungen des syrischen

Parisertextes mit dem griechischen Texte W. Im grossen und ganzen unterscheiden sich allerdings beide Texte wesentlich von einander; denn der Pariser gehört ganz der Tellmahrensis-Gruppe an, während W trotz aller Verschiedenheiten der Textgruppe G_2 beigezählt werden muss. Die Übereinstimmungen, welche beide Texte mit einander aufweisen, beziehen sich also nicht auf den eigentlichen Text, da W ohnehin ziemlich gekürzt erscheint, sondern lediglich zunächst auf grössere, aber auch auf einzelne kleinere Zusätze, die sich in den übrigen Texten bis auf wenige Ausnahmen nicht nachweisen lassen.

Vor allem ist im Parisertext auf eine Stelle zu verweisen, die sich mit L_1 bezw. G_2 (K) gegen die übrigen Texte so ziemlich deckt (cp. 5): *ihm und dem Sohne, der von ihm in die Welt gesandt worden ist, und dem hl. Geiste, der unteilbaren Dreiheit;* L_1: *ipsi offerimus sacrificium et Filio ejus Jesu Christo misso in hoc mundo et Spiritui sancto; Trinitas enim est inseparabilis.* Diese Stelle findet sich in ähnlichem Wortlaut nur in AR, bezw. auch noch K; W ist hier sehr gekürzt. Der Ausdruck in cp. 9: *„Und wir sind in Verlegenheit"* kommt wörtlich nur in KW vor: *Καὶ ἐν κινδύνῳ εἰσίν;* ebenso der folgende (cp. 10) nur in W: *und ohne dass der Gottlose wusste, dass sie einen Schlaf sanfter Ruhe nach dem Willen ihres Herrn schliefen und nichts von dem merkten, was durch die Hände des Gottlosen ihnen angetan wurde.* — W: *οὐκ ᾔδει δὲ ὁ ἀσεβέστατος βασιλεύς, ὅτι ὕπνῳ ἀναπαύσεως θελήσει τοῦ δεσπότου αὐτῶν ἡσυχάζουσιν, οὔτε δὲ αὐτοὶ οἱ ἅγιοι θεοειδῶς ᾔδεσαν, ὅτι κελεύσει τοῦ βασιλέως ἀπεφράγησαν.* Auch Ibn Ishâq scheint diese Stelle gekannt zu haben, da er übersetzt (*nach Guidi*): *reputava che . . . avessero notizia di ciò che loro faceva, ma Iddio ne aveva raccolti gli spiriti, (morendo essi) della morte del sonno.*

Auch W sagt (cp. 12), dass der Sinn des Kaisers Theodosios *krank* geworden *(ἠσθένησεν).* Von den erwachten Jünglingen heisst es, dass *„sie ihr Offizium beendigt hatten" (ὅτε ἐτέλεσαν τὴν λειτουργίαν αὐτῶν).* In cp. 13 wird bei beiden Jamblichus als *„Bruder"* angeredet. —

Neben diesen kleineren Übereinstimmungen sind aber vor allem die grösseren Zusätze zu beachten, die beide Texte entweder

allein oder auch gemeinsam mit anderen, nämlich mit dem Texte des Cod. Sachau oder des Ibn Ishâq aufweisen. Diese Zusätze sind unten im Anhang gegeben: 1) das Gebet der Jünglinge (*Nr. V aus cp. 5; pg. 23**); — 2) *das Gebet des Jamblichus,* als er in der Stadt in schwerer Not war (*Nr. III, pg. 18*s.*), worin sich beide ziemlich stark mit Ibn Ishâq decken; 3) *das Plus in cp. 17* (*Nr. VII, pg. 28*s.*), das auch Ibn Ishâq hat; — 4) *die weitere Ausführung des Schlusses der Legende* (*Nr. IX, pg. 31**), worin beide Texte an den Cod. Sachau sich anschliessen und diesmal ausserdem auch noch mit der längeren Fassung von G_2 (AR) verwandt sind.

Ein Blick in die Zusammenstellung sagt, dass die Ähnlichkeit in diesen Stellen eine sehr auffällige, ja in vielen Fällen sogar eine wörtliche ist. Wie soll aber diese Ähnlichkeit erklärt werden, da sich dieselbe, abgesehen von den angezogenen Stellen, sonst nicht findet und da dieselbe sogar in Texten sich zeigt, wie in W (= G_2) und Syrisch (= G_1), die völlig getrennten Gruppen angehören? — Auch hierauf lässt sich keine sichere Antwort geben. Es scheint aber, dass der Schreiber David des Codex Paris 235, der (*cfr. oben pg. 480*) sein Sammelwerk im XII/III. Jh. angefertigt hat, sich zwar im allgemeinen sehr enge an eine syrische Vorlage aus der Tell-mahrensis-Gruppe gehalten hat, dass er aber auch in Kenntnis eines mit W verwandten Textes alles Neue aus dieser zweiten Vorlage eingeschaltet hat. Umgekehrt liegt der Fall wohl kaum, obwohl die Hs. mit dem Texte W ungefähr derselben Zeit angehört.

Freilich tritt gegen die Annahme, dass der Pariser aus W geschöpft hat, scheinbar ein wichtiger früher Zeuge aus der arabischen Literatur in Ibn Ishâq († 768) auf, der vor allem zwei grössere Partien in seinem Texte hat, nämlich das Gebet des Jamblichus und die Erweiterung in cp. 17, worin er sich fast ganz mit dem Pariser und W deckt. Zwar hat dieser Ibn Ishâq als Überlieferer sonst wenig Glauben verdient, ja sich sogar das Attribut „der grosse Lügner" dabei geholt; aber in dieser Legende scheint aus der ganzen arabischen Literatur er es vor allen anderen zu sein, der uns den reinsten und aus-

führlichsten Text dieser Legende, wenn auch vermischt mit den betreffenden Zutaten aus dem Qorân übermittelt hat. Ja er muss sogar weitgehendere Nachforschungen über diese Legende angestellt haben, die dieselbe sich als interessante Mosaikarbeit aus mehreren Bestandteilen erweist.

Es ist übrigens nicht allzusehr zu verwundern, wenn Ibn Ishâq über diese Legende ziemlich gut unterrichtet war, da er auf seiner Reise, die er i. J. 733 von Medina aus antrat, auch nach Alexandria kam, bevor er sich in Bagdad niederliess. Nun aber weist in W gerade das Attribut des Prokonsuls *Ἀγροστάλιος*, wie oben gezeigt (*cfr. pg. 522*), auf Alexandria hin, wohin infolgedessen dieser Text W zu lokalisieren wäre. Auch der Umstand, dass im „Gebete der Jünglinge" der auf Christus bezügliche Teil aus dem *Symbolum* und zwar nach der *forma Alexandrina* genommen ist, legt wieder für Alexandrien Zeugnis ab (*cfr. oben pg. 55*).

Da nun Ibn Ishâq auf die Legende schon durch den Qorân aufmerksam gemacht worden war, so erscheint es sehr wahrscheinlich, dass er sich gerade bei seinem Aufenthalte in Alexandrien über die nähere Bewandtnis mit dieser Legende erkundigt und dabei gerade diesen Text W kennen gelernt haben würde. Denn so wie die Legende bei ihm behandelt ist, scheint es ziemlich wahrscheinlich, dass Ibn Ishâq nicht einen syrischen Text vor sich hatte, die alle viel ausführlicher waren. Dies wäre schon aus folgendem Grunde nicht allzu wahrscheinlich; denn die Legende spielt ja auch nach ihm in Ephesus, als der Stadt der Höhlenmänner, also auf griechischem Gebiete; und deswegen ist Ibn Ishâq wohl nicht zunächst zu den Syrern gegangen, welche ja nach seiner Ansicht schon eine zweite Quelle bilden mussten, sondern vielmehr zu den Griechen, die weit eher mit der Legende vertraut sein konnten. — Auf eine griechische Überlieferung weist nun vor allem der Umstand hin, dass Ibn Ishâq zunächst nur sieben Namen der Jünglinge kennt, also auch ein Anhänger der Siebenzahl ist, obwohl er im Anfange die Achtzahl nennt. Freilich lässt sich aus den Namen nicht mehr allzuviel ableiten, da dieselben bereits in sehr verstümmelter Form sich bei ihm vorfinden und höchstens noch mit der Maxi-

milianus-Exacustodianus-Gruppe identifiziert werden könnten. Der Berg *Naǧlus* scheint wohl *Nochlos* (G_2 V) zu sein; der Bischof *Ermâs* mag auf *Mares* hindeuten, *Estafus* auf *Antypatus; Tandrâs* und *Râbas* sind sicher *Theodorus* und *Rufinus* (= G_2); *Aulias* = *Adolius-Dalius*. Für die Namen hat sich Ishâq eben wohl weniger an seine Vorlage, als vielmehr an die landesübliche Überlieferung gehalten, die schon viele Wandlungen hinter sich hatte. — Unter den verschiedenen ihm vorliegenden Überlieferungen ist indes wohl ganz sicher auch die syrische mit eingeschlossen gewesen, aus der gerade die anfänglich gegebene Achtzahl zu stammen scheint.

Somit hat Noeldeke *(Gött. Gel. Anz. 1886, 453ss.)* wohl kaum recht, wenn er für Ibn Ishâq nur eine syrische Vorlage annimmt; doch hat Noeldeke wohl sicher völlig recht, wenn er behauptet, dass Ibn Ishâq wirklich der Verfasser dieser Legende ist, da hiefür nicht bloss „das Zeugnis des Tabarî spricht, sondern auch noch die Zugehörigkeit der Erzählung zum Inventar der rein traditionellen Exegese des Qorân." Goeje *(pg. 11)* freilich hält diese Legende nicht für das Werk des Ibn Ishâq, sondern ist der Ansicht, dass dieselbe nur unter seinem Namen segelt. Denn nach ihm „stimmt diese Legende, so wie sie unter dem Namen dieses Tradenten vorliegt, zu sehr mit dem Tellmahrensistexte oder der Prosa überein, als dass sie nur auf mündlicher Überlieferung beruhen könnte. Es müsste also ein schriftlicher Text direkt als Vorlage benützt worden sein. Doch dies hätte nicht durch Ibn Ishâq geschehen können, da man bei ihm die Kenntnis des Syrischen oder Griechischen nicht annehmen kann."

Gerade dieser Umstand scheint aber dafür zu sprechen, dass sich Ibn Ishâq diese Legende vielleicht gerade in Alexandrien „verdolmetschen" liess. Und zwar war diese Verdolmetschung im allgemeinen eine ziemlich wörtliche, da besonders die direkten Reden meistens sehr genau wiedergegeben sind. Diese Verdolmetschung ist aber gerade für das Griechische notwendig gewesen, da Syrisch einem Araber doch wohl nicht ganz und gar unbekannt sein konnte, zumal da auch zwischen Arabern und Syrern noch eher ein grösserer Verkehr als zwischen Arabern und Griechen stattgefunden hat.

Da nun die oben genannten charakteristischen Stellen alle in W enthalten sind, und zwar wie es scheint als alter Bestandteil des Ganzen, so hat Ibn Ishâq bei seinem Aufenthalt in Alexandrien von dieser Überlieferung wohl sicher Kunde erhalten und darnach seine ganze Arbeit angefertigt. Denn da die übrigen syrischen Texte, besonders die handschriftlich ältesten, gar nichts davon enthalten und die Erweiterungen erst in dem verhältnismässig späten Parisertext erscheinen, so kann wohl kaum angenommen werden, dass diese Erweiterungen von Anfang an Bestandteil der syrischen Überlieferung waren. Sie waren im Gegenteil wohl sicher Eigentümlichkeit der weit älteren griechischen Überlieferung, wie besonders aus der Erweiterung des Schlusses der Legende in G_2 hervorzugehen scheint. — Leider reicht der Text in K nicht mehr so weit, dass daraus ein Schluss für die ursprüngliche Gestalt dieses Schlusses gezogen werden könnte. Da aber K nichts von diesen Erweiterungen in W hat und sich sonst fast völlig mit L bezw. M (aus L_1) deckt, L aber diesen erweiterten Schluss nicht hat, so hat die ursprüngliche Textgestalt diese Erweiterungen wohl kaum gehabt. Dieselben erschienen zum erstenmal wohl in W und gingen von dort aus zunächst in die erweiterte Fassung AR und ausserdem auch in den Text des Ibn Ishâq und des Bearbeiters des Parisertextes über. —

Wenn übrigens alle diese Erweiterungen nach ihrem Inhalt und besonders auch nach ihrer Darstellung betrachtet werden, so lässt sich daraus sofort erkennen, dass dieselben nach beiden Seiten hin im allgemeinen ein anderes Gepräge aufweisen, als sonst in der Legende zutage tritt; sie sind vor allem rhetorischer gehalten und weisen in der Satzkonstruktion ziemlich grosse Künstelei auf. Deshalb sind dieselben wohl nichts anderes als nachträgliche Zusätze, die allerdings schon aus sehr früher Zeit stammen mögen.

6. Die Bezeichnung „Brüder" für die Siebenschläfer.

Ein Punkt verdient noch eine besondere Erörterung, nämlich die Bezeichnung der Jünglinge mit „*Brüder*". Als einer der ältesten nachweisbaren Vertreter dieses Verwandtschaftsverhält-

nisses erscheint der Diakon Theodosius, welcher, allerdings unter vollständiger Verwechslung der Tatsachen, deren Mutter Felicitas einsetzt, wenn dieser Zusatz sowie der mit dem Hunde nicht etwa auf die Rechnung eines späteren Interpolators zu schreiben ist. Vor allem aber scheint Gregor diese Verwandtschaft angenommen zu haben, da er in seinem Auszug, wenigstens im Titel, diese Jünglinge als *Septem Germani* bezeichnet und auch in der Passio wiederholt die Bezeichnung *fratres* gebraucht: *Enarra nobis, frater, quae locutus est imperator (cp. 7) — Putabam me cum fratribus meis dormisse . . . suscitavit me cum fratribus meis . . . ostendam vobis fratres meos (cp. 9).* Doch gebraucht auch Gregor ein paarmal die sonst gewöhnliche Bezeichnung: *Maximianus cum satellitibus ejus (et socii ejus).*

Die übrigen Texte haben indes gewöhnlich die Bezeichnung *„Maximianus und seine Genossen“*. So kehrt sie ohne jedwede Ausnahme in G_1 wieder, der hier offenbar aus Konsequenz diese Bezeichnung beibehält, selbst dort, wo andere Texte, so $L_1 G_2$, den Ausdruck *„Brüder“* haben. — Die Bezeichnung *„Brüder“* kommt zunächst in $L_1 G_2$ des öfteren vor: *Malchus venit ad fratres suos (cp. 7; so auch $L_1 G_2$).* C (L_1) hat sie auch noch an einer anderen Stelle: *revertar ad fratres meos;* damit deckt sich auch L_3 R, der mit L_2 *(cp. 14)* ebenfalls hat: *nuntiem fratribus meis.* Von G_1 hat nur V einmal diese Bezeichnung *(cp. 17): μαθάνατε παρὰ τῶν ἐκεῖ ὄντων ἀδελφῶν μου σὺν ἐμοί.* Von den syrischen Texten gebraucht nur die Prosa diese Bezeichnung und zwar nur ein einzigesmal *(cp. 6): und die übrigen gläubigen Brüder machten den Dionysios zu ihrem Schaffner.* Die arabischen Texte kommen hier wenig in Betracht, da dort dasselbe Wort für *„Genossen“* und *„Brüder“* steht und deswegen bald der eine, bald der andere Begriff mehr in den Vordergrund zu treten scheint. — Die einzige Stelle, an der die meisten Texte das Wort *„Brüder“* aufweisen, befindet sich in cp. 13: *Fratres, parati sumus (simus) stare ante tribunal Christi (Syr $L_1 G_1 G_2$).* Vielleicht war gerade diese Stelle der Anlass, dass diese Jünglinge als Brüder aufgefasst wurden. Doch beweist diese wohl am allerwenigsten, da sie ohne Zweifel nur einem Bibelwort nachgebildet ist. Auch in den übrigen Fällen bedeutet dieses Wort nichts anderes als *Brüder = Anhänger desselben Glaubens.*

Auch die Stelle, an der sich bei einigen Texten im nämlichen Kapitel 13 das Wort *„Bruder"* befindet, ist ebenso zu beurteilen; sie lautet: *ἀδελφέ (= Ἰάμβλιχε), καιρός ἐστιν (aus W in G_2; Cod. Paris. 235: Nun, lieber Bruder, ist es Zeit;* cfr. Gregor: *Enarra nobis, frater, quae hac nocte locutus est imperator).*

Gerade der Umstand, dass in allen Texten immer der Ausdruck *Maximianus et socii ejus* im Vordergrunde steht, scheint klar zu beweisen, dass diese Jünglinge zunächst nur unter diesem Gesichtspunkte aufgefasst und erst später durch ein Missverständnis als leibliche Brüder bezeichnet wurden. Hiefür ist vor allem auch Sarug ein wichtiger Zeuge, da er nicht umsonst zweimal sagt: *Jamblichus et septem Sodales ejus;* später: *ecce in montis vertice dormivi ego et septem sodales mei.*

Es kann auch möglich sein, dass die nach der Legende vor Decius gerufenen Eltern Anlass zu dieser Verwandtschaftsbezeichnung gegeben haben. Aber auch daraus konnte dies nicht mit Recht geschlossen werden, da eben die Eltern eines jeden einzelnen gerufen worden sind. —

Auch dieser Umstand, dass nämlich gerade in den lateinischen Texten der Ausdruck *„Brüder"*, wenn auch nicht im Sinne einer Blutsverwandtschaft, sondern nach biblischem Sprachgebrauch nur im übertragenen Sinne gebraucht wird, scheint wieder ein Beweis dafür zu sein, dass der lateinische Text das Original der Legende darstellt; G_2, der ja wohl die Übersetzung von L_1 ist, hat diese Bezeichnung ohne Kritik übernommen, während der Bearbeiter von G_1 dieselbe nur im übertragenen Sinne aufgefasst und deswegen die sonstige Bezeichnung *„Genossen"* beibehalten hat.

7. Die übrigen aussereuropäischen Texte.

Schliesslich müssen auch noch die übrigen orientalischen Texte *(cfr. oben pg. 36 s.)* mit Einschluss der christlich-arabischen Legende *(cfr. oben pg. 17)* in Bezug auf ihre Abhängigkeit näher geprüft werden. Allerdings lässt sich über einige derselben nicht allzuviel sagen, weil sie zum Teil ziemlich gekürzt sind und der charakteristischen Merkmale fast völlig ermangeln. In den meisten Fällen wird es eben den betreffenden Bearbeitern nur darum zu tun gewesen sein, den Inhalt der Legende zu geben.

a) Die aethiopischen Texte (Ae_1 Ae_2).

Über den wichtigsten derselben, den aethiopischen Text, ergibt die Zusammenstellung im Anhang *(Nr. IV pg. 20*)* ein ziemlich deutliches Bild von seiner Gestalt und seiner Zugehörigkeit zu den eigentlichen Texten der Legende. Schon oben *(pg. 495)* wurde auf die hauptsächlichste Eigentümlichkeit von Ae_1 hingewiesen, die darin besteht, dass er wie das Koptische Fragment die *Diomedes-Reihe* mit *Diomedes* als *Schaffner* hat, ohne jedoch jemals einen Namen aus einer anderen Reihe zu geben. Freilich in den übrigen Eigennamen treten Eigentümlichkeiten hervor, die wiederum ihre Schwierigkeiten bieten, so der Name des zweiten Hofbeamten *Macedonius* neben dem auch sonst überlieferten *Theodorus* (cfr. *Michael Syrus: Theodorus und Domnus).* Die Ketzerbischöfe sind wie bei Michael Syrus nicht genannt; als Bischof von Ephesus erscheint *Maris (cfr. G_2 Syr),* dessen Name bei Michael und in der Prosa überhaupt nicht genannt wird. Wie bei G_2 *(ep. 17, 18; viermal ὁ ἁγιώτατος),* W *(ὁ ὁσιώτατος, in der Erweiterung, zu ep. 16),* Syr *(ep. 16; einmal),* Koptisch *(ep. 17; zweimal; cfr. il santo Archelide),* Christlich-Arabisch *(Ar_2)* und *Arm_2 (ep. 16),* bekommt dieser Bischof auch hier dreimal das Attribut *„der heilige Bischof" (ep. 17, 18).* Der Besitzer des Berges *Adeljôs* erinnert an *Adolios (Gr_1 Gr_2 Tellmahr.).*

Nach Guidi *(pg. 405, SA 65; cfr. 443, SA 103)* stammt Ae_1 von einem christlich-arabischen Texte ab, da ja auch die meisten Legenden von auswärtigen Heiligen durch das arabische in die aethiopische Literatur übergegangen zu sein scheinen. — Allerdings scheint Ae_1 von Ar_2 nicht abzustammen, da beide Texte sowohl durch Kürzungen als auch durch Zusätze, die sich bei beiden unabhängig von einander finden, bedeutende Verschiedenheiten aufweisen. Ausserdem unterscheidet sich Ar_2 ohnehin ziemlich stark von allen übrigen Texten, da er eine freie Bearbeitung der Legende darstellt. Dann sind bei ihm auch die Namen in zu abweichender Form gegeben, als dass damit der Aethiope hätte etwas anfangen können. Im Gegenteil deckt sich Ae_1 trotz mancher selbständiger Zusätze oder Erweiterungen, bezw. Kürzungen, weit mehr mit den eigentlichen Texten, sei es nun mit den Syrischen oder den Griechischen, als dies bei den arabischen der Fall ist.

Die *Kirche* als Gebetsort der Jünglinge weist auf $G_1 G_2$ hin. Die Engel werden über die Martyrer betrübt (cp. 3; cfr. Syr Gr_1). Die Bitte der Jünglinge, *perchè li redimesse e salvasse dall' idolatria e dall' immondo sacrificio* scheint ein Auszug des Gebetes der Jünglinge nach W Ar_1 zu sein. Decius (*cp. 5*) will ihre Jugend schonen (*Sachau, Pariser,* $G_1 G_2$). Die Höhle (*cp. 6; ohne Namen*) ist im Osten der Stadt (G_1 *Eutychius*). Der Zusatz (*cp. 9*), dass die Jünglinge aus der Höhle nicht mehr herausgehen könne, erinnert an Gregor. Die Höhle wird am dritten Tag (*cfr.* Ar_2) vollständig geöffnet. Diomedes (*cp. 13*) wird eigens nochmals als *„Bruder"* angeredet (*W; Pariser; ähnlich Gregor*). Die Gesichter der Jünglinge (*cp. 18*) erglänzen wie die Sonne (*cfr. Gregor,* G_2).

Alles in allem betrachtet ist es schwer, über die Zugehörigkeit von Ae_1 etwas sicheres zu sagen, da die Bearbeitung fast durchwegs eine ziemlich freie ist. Da Syrisch als Vorlage wohl kaum recht in Betracht kommen kann und da auch der Text des Ibn Ishâq sich stark von Ae_1 unterscheidet, so erscheint es wohl als das wahrscheinlichste, dass irgend ein Text aus der griechischen Überlieferung diesem Bearbeiter vorgelegen ist. Am ehesten möchte man auf W raten, obwohl Ae_1 manche Stellen hat, die in W nicht berücksichtigt sind. Es wäre indes insoferne ziemlich wahrscheinlich, dass W die Vorlage zu Ae_1 gewesen, weil ja W als jener Text, der in Alexandrien entstanden oder dort wenigstens umgearbeitet wurde, den Aethiopiern örtlich am nächsten gewesen wäre.

Wie nun aber auch die Sachen liegen mögen, so viel ist sicher, dass die aethiopische Literatur besonders nach ihren biblischen und auch hagiographischen Bestandteilen nicht bloss aus den semitischen Literaturen, sondern auch aus den reichen literarischen Schätzen in dem ihnen nicht allzuferne liegenden Alexandrien geschöpft hat.

In Betreff des kurzen Textes Ae_2 liegt die Sache ganz klar; denn dieser Text, der ebenso wie die kurze Strophe an die Siebenschläfer ein Bestandteil der aethiopischen Liturgie ist, bildet nur den Auszug aus dem Texte Ae_1. Infolgedessen besteht auch kein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden Texten.

b) Die Armenischen Texte (Arm_1 Arm_2)

Auch hier sind wieder zwei Texte vorhanden; zuerst ein kurzer, Arm_1, der auf Grund der Hs. des Armenischen Blasiusklosters in Rom sich bis auf das Jahr 1259 zurückverfolgen lässt, aber nach Guidi *(pg. 430; SA 90)* wohl auf eine noch ältere Überlieferung zurückgeht; dann noch ein zweiter, Arm_2, eine ausführliche Legende, die auf Gregorius Wgajasêr (= *Freund der Martyrer; ca. 1070)* oder einen seiner Schüler zurückzugehen scheint *(cfr. oben pg. 37)*.

Arm_1 deckt sich in der Namenreihe (*Maximilianus-Constantinus*) genau mit Cod. gr. Vatic. 1843 (saec. IX), dem Menologium des Basilios II. (976—1025) und den übrigen Denkmälern der obigen Gruppe C (*pg. 93*), mit einer kleinen Umstellung auch mit G_2. Der Berg *Oghkhos* (*Olchos*) weist wohl am ehesten auf *Mochlos* (G_1; *V Nochlos*), weniger auf das syrische *Anchilos* hin; *Theodorus-Rufinus* und *Marinus* finden ihre Entsprechung in L_1 G_2 Gregor; die Schlafenszeit von 144 Jahren ist sicher korrigiert, obwohl dadurch (*250 + 144 = 394*) als Kaiser sich Theodosius I. (379—395) ergeben muss.

Da dieser Text sehr kurz gehalten ist, so lässt sich seine Herkunft nicht mit Sicherheit bestimmen, und zwar um so weniger, als er Momente enthält, die an Gregor's Passio stark erinnern: *„Die Jünglinge glaubten und wurden getauft. — Die Arbeiter drangen in das Innere der Höhle nicht ein, sondern kehrten zu ihrem Herrn zurück. — Jamblichus hörte in Ephesus das Geläute der Glocken“* (*cfr. Gregor: clericosque per urbem discurrere moeniaque nova rimare*). Doch unterscheiden sich beide Texte, Arm_1 und Gregor, wieder zu sehr von einander, als dass an eine gegenseitige Abstammung gedacht werden könnte, besonders da Jamblichus vor seinem Gange in die Stadt sein Haupt mit dem Turban verhüllt (G_1 G_2 *Syr*) und da der ganze Text Arm_1 im allgemeinen viel ausführlicher ist als der des Gregor.

Da in dieser Fassung nur die Namen zur Beurteilung der Abstammung massgebend sein können, so kann als Vorlage hier nur ein Text in Frage kommen, welcher der Darstellung in G_2 sehr nahe kommt. Allerdings wäre es nicht unmöglich, dass die direkte Vorlage zu Gregor, wenn eine solche

wirklich existiert hatte, auch diesem Texte vorgelegen hätte. Daraus würde aber wiederum deutlich hervorgehen, dass dieselbe der Fassung G_2 am nächsten stand und dass Gregor selbst sich nur sehr wenig an dieselbe gehalten hat. —

Weit grösseres Interesse, aber auch weit grössere Schwierigkeiten für die Beurteilung nach ihrer Abstammung bietet die ausführlichere Darstellung der Legende, wie sie in Arm_2 erhalten ist. Da diesem Texte eine eigene Einleitung gegeben ist und zwar in dem Stile einer Homilie mit paraenetischem Einschlag, so ist daraus ersichtlich, dass sich der Bearbeiter dieselbe als Erbauungspredigt gedacht hat.

Die Namenreihe der Jünglinge stimmt hier zwar in den meisten Formen mit Arm_1 überein; doch erscheint für *Mardianos* die Form *Mardimos (cfr. Photius: Μάρτιμος)*, für *Gosdantinos* die Form *Hekhsagios* und für *Atoninos* die Form *Dadianos*. Guidi erblickt (*pg. 435 Anm., S. 195*) in den beiden Namen *Hekhsagios* und *Dadianos* nur eine Verderbnis von *Exacustodianus*. — Gewiss sind beide Namen sehr verderbt überliefert. Doch ist darunter wohl kaum nur ein einziger Name zu erblicken, sondern sie stellen sicher die zwei Namen *Exacustodianus* und *Antoninus* dar; denn sonst würde ja auch die *Siebenzahl* nicht gegeben sein, auf die im Texte selbst öfters hingewiesen ist.

Wird diese Siebenzahl der Namen angenommen, so weist nun die Namenreihe selbst auf G_1 hin und zwar, wenn die Reihenfolge massgebend ist, auf NV. Da der Name *Serapion* fehlt und die Siebenzahl sicher ist, können die syrischen Texte, wenigstens in der jetzigen Fassung, als Vorlage nicht in Betracht kommen.

Der Berg *Oghkhos* (*Ochlos = Anchilos? Syr*) weist zwar auf Arm_1 hin; doch geht aus der ganzen Darstellung von Arm_2 hervor, dass dieser Text in keinem eigentlichen Verwandtschaftsverhältnis zu Arm_1 steht. Dies beweisen vor allem die Namen der beiden Hofbeamten *Theodosios* und *Apos* (*Apas*). Könnte auch der erste Name nur eine Verwechslung von *Theodorus* sein, weil der Name *Theodosios* später in der Legende vorkommt, so steht doch der zweite Name *Apos* ganz vereinzelt in der Überlieferungsgeschichte der Legende da und kann höch-

stens nur noch mit *Arbos* (Syr: *Barbos;* Prosa: *Rabanos:* Pariser: *Arabios*) zusammengebracht werden. Der Ketzerbischof *Theodoritos (Theodoros)* von *Elat* (= *Aegina?; Variante: Ephesos*) deckt sich allerdings so ziemlich mit G_1, wenigstens insoferne, als nur ein einziger genannt wird und das *Elat* auf *τῶν Αἰγέων* gedeutet werden kann. Am allerwenigsten ist aber mit dem Namen des Bergbesitzers *Okoghi* anzufangen, wenn nicht mit Guidi (*pg. 439 Anm. 3; SA 99*) die Grundform *Odoli* (*Adolius* = *Syr* G_1) angenommen wird. Als rechtgläubiger Bischof von von Ephesus tritt *„der heilige Maris“* auf (= *Syr*, G_1), als Kaiser jedoch *Theodosius Magnus*, wie in Arm_1, wo sich jedoch dieser Kaiser nur durch die Berechnung ergibt. Leider wird die Zahl der verschlafenen Jahre nirgends gegeben.

Speziell auf G_1 weist der Satz in cp. 6 hin: *e riceviamo la corona che è promessa à coloro che lo amano.* Ebenso der Umstand *(cp. 10)*, dass die Höhle den Jünglingen „Gefängnis und Grab auf ewig sein soll“ *(cfr. Ar_1 G_3)*; ferner *(cp. 11)*, dass die Ketzer ihre Ohren verschlossen, um das Wort des Herrn nicht zu hören. Mit S (in G_1) deckt sich der Umstand, dass Jamblichus zuerst in die Höhle hineinging, um den Gefährten seine Erlebnisse mitzuteilen *(cp. 17; cfr. Sachau; cfr. Gregor: narrante autem Malcho fratribus quae ei contigissent in urbe)*, ebenso dass die Gesichter der Jünglinge wie „Lichter“ erglänzten. Allerdings fehlt in S wieder der Umstand, dass Theodosius über dem Grabe der Jünglinge einen Mosaikboden errichten liess, während dies jedoch in N (auch Syr) genau so berichtet wird. Zum grossen Teil finden sich die unten ausgezogenen charakteristischen Stellen auch in den Syrischen Texten; doch stimmt die Zahl der Jünglinge nicht mit denselben, da der Name *Serapion* fehlt.

Wenn nun die eigenen Zutaten des armenischen Bearbeiters alle weggelassen werden, so ergibt sich als dessen Vorlage nur die längere Darstellung von G_1, nämlich N, eventuell auch noch V; doch mag ihm auch S nicht ganz unbekannt gewesen sein. Guidi *(pg. 443, SA 103)* ist daher mit Recht der Ansicht, dass irgend ein griechischer Text dem Armenier als Vorlage gedient hat, der älter ist als der dem

Metaphrastes bisher gewöhnlich zugeschriebene Text. Dieser alte Text mag wohl auch von Photius ausgezogen worden sein und erhielt dann später seine endgültige Form in G_1. — Auf diese Abstammung aus dem Griechischen weist übrigens auch der ganze Charakter der früheren armenischen Literatur hin, da dieselbe hauptsächlich Übersetzung aus dem Griechischen ist.

Eine besondere Eigentümlichkeit des armenischen Bearbeiters ist der Umstand, dass er auf Kosten des Alten Testamentes das Neue viel öfter als alle anderen Texte berücksichtigt hat (cp. 11): *Il Signore conosce quelli che sono di lui (II. Tim. 2, 19); La risurrezione dei morti è già stata (II. Tim. 2, 18); O stolto, ciò che tu semini non è vivificato se non muoia, e Dio dà il corpo secondo che vuole, ed a ciascuno di essi il proprio corpo (I. Cor. 15, 36); I morti udiranno la voce del figliuolo di Dio; e quelli che avranno operato il bene, verran fuori alla risurrezione della vita e coloro che avranno operato il male, alla risurrezione del giudicio (Joh. 5, 25, 29).* Als weitere Stelle für die Auferstehung ist Ezechiel *(37, 12, 14)* angeführt.

Theodosius erbittet *(cfr. Ar_1, Melchit)* und erhält ein Wunderzeichen, *poichè ognuno che chiede riceve, e chi domanda trova (Matth. 7, 8).* Die Jünglinge erhalten schliesslich wunderbare Seligkeit, *che occhio non vide e orecchio non ascoltò nè entrò in mente umana, là ove tesori sono apparecchiati alle anime degne (1. Cor. 2, 9: cfr. Isai. 64, 4).*

c) Das Koptische Fragment (Kop).

Einen wichtigen Text bietet das koptisch-sahidische Fragment, das seinem Dialekt nach aus Oberaegypten stammt und ein treffliches Beispiel für die hagiographische Tätigkeit der Kopten liefert *(cfr. oben pg. 36).* Leider ist dasselbe nur mehr ein Bruchstück und auch dieses Bruchstück ist bis jetzt nur in einer einzigen Handschrift ermittelt worden, die noch dazu in einem recht schlimmen Zustand sich befindet und deren Alter zwar ein ziemlich hohes, aber nicht mehr fixierbares ist. Jedoch kann aus dem Texte der Legende selbst ein Schluss auf das Alter gezogen werden; denn dieser Text stellt eine Fassung dar, die nach Guidi *(pg. 113, SA 103)* aus jenem griechischen

Texte stammt, der dem Metaphrastes für seine Bearbeitung vorgelegen war. — Ausserdem ist es ja auch Eigentümlichkeit der frühesten Koptischen Literatur, dass sie das meiste aus dem Griechischen geschöpft hat.

Die unten im Anhang *(Nr. IV, pg. 20*; Nr. VI, pg. 24*)* gegebenen Textproben zeigen die Stellung dieses Fragmentes zu den übrigen Texten ziemlich klar. Ausserdem ist auch schon durch die Namenreihe *(cfr. oben pg. 495)* ein gewisser Anhaltspunkt zur Beurteilung des Textes selber gewonnen worden, wenn auch dieselbe für dessen Abhängigkeitsverhältnis wieder ihre Schwierigkeiten bietet. — Bei der Wichtigkeit dieses Textes erweist es sich nun als notwendig, noch näher auf denselben einzugehen.

Schon Guidi *(pg. 352, SA 12)* erblickte in diesem Koptischen Fragmente eine Übersetzung aus dem Griechischen. Da ihm jedoch nur der unzulängliche Metaphrastestext bei Migne vorlag, so konnte er sich über die nähere Zugehörigkeit dieses Fragmentes noch nicht endgültig äussern.

Es fällt nun bei Guidi vor allem auf, dass er die Umstellung am Anfange dieses Fragmentes nicht gemerkt hat und dass er sich hier auf eine Auslassung etwa durch den Abschreiber beruft *(pg 350, Note 1)*, um den zerrissenen Zusammenhang wieder herzustellen. Dieses Fragment beginnt nämlich mit der zweiten Hälfte des 16. Kapitels und reiht daran den Anfang des 17. (zwei Sätze und den Anfang des dritten Satzes: *Archelide stava col viso basso piangendo e dicendo*); das Folgende *„chi è questo uomo?“* gehört jedoch zum 15. Kapitel, dessen Schluss und die erste Hälfte des 16. Kapitels hier eingeschaltet sind. Der letzte Satz dieser Einschaltung lautet: *Rispose il santo Archelide e disse: „Non ho trovato verun tesoro . . .“* Dann folgt der übrige Teil des 17. Kapitels. Leider bricht das Fragment im 18. Kapitel, als Theodosius in die Höhle eintritt, plötzlich ab. —

Die Schuld an dieser Umstellung scheint in dem Guidi vorliegenden Ms. selbst zu liegen, insoferne dort das Blatt mit pg. 39 und 40 schon vor dem Blatt mit pg. 37 und 38 eingereiht ist. Guidi selbst gibt ja auch schon zu, dass die Paginierung von Blatt 39 ab vollständig verblasst ist. —

Wenn nun nach der Vorlage von Kop gefragt wird, so kann hier nur ein Text in Betracht kommen, der jenem in G_1 und zwar der längeren Fassung von N sehr nahe steht. In der ersten Hälfte des Bruchstückes, wie es bei Guidi abgedruckt und übersetzt ist, entspricht der Inhalt in N und Kop sich fast gänzlich; in der zweiten weist Kop sowohl kleinere Erweiterungen (vor allem: *Schilderung der Flucht durch Archellides; der Bischof muss mit seinem Gefolge die Öffnung der Höhle erst ganz ausbrechen*), als auch einige, allerdings unbedeutende Kürzungen auf. Beide, die Erweiterungen und die Kürzungen, kommen aber merkwürdigerweise mehr in jenem Teil vor, welcher der Umstellung folgt, also im eigentlichen 17. und 18. Kapitel. Hin und wieder scheint es fast, als ob Kop sich dort mehr dem Texte in $G_2 L_1$ nähern würde, welche sich hier etwas kürzer fassen; aber diese gelegentlichen Übereinstimmungen können nicht zu sehr in die Wagschale fallen, weil hier auch der Syrische Text sich bald an G_1, bald auch wieder an G_2 anlehnt. Das Dankgebet des Theodosius bei der Nachricht von dem Wunder der Erweckung deckt sich jedoch wieder vollständig mit G_1 und zwar mit N. Besonders auffallend scheint diese Übereinstimmung in cp. 15 und 16. Das spätere ist allerdings sehr erweitert.

Auch in den häufigen griechischen Wortern deckt sich Kop nicht bloss mit den griechischen Texten überhaupt, sondern vor allem wieder mit $G_1 N$ (*χρῆμα* = *θησαυρός*; *καταγορέω*; *πόλις*; *πειρασμός*; *ἀνθύπατος*; *ἐπίσκοπος*; *πιστεύω*; *μάστιξ*; *παλάτιον*; *ἐξιχός* = G_2, *ἐξεστηκώς* = $G_1 S$; *ἀρχαῖος*; *κατὰ οἰκονομίαν*; *μυστήριον ἀναστάσεως*; *ἐκκλησία*; *ἀπείλη*; *σπήλαιον*; *τότε*; *γλωσσόκομον*; *σφραγίς*; *λιθιχτόν* = *πυχίον*; *ἔπαρχος*; *χρύσαγμα*; *μαρτυρία*; *μάρτυς*; *ἐπιστολή*; *κελεύω*; *μονογενής*; *δικαιοσύνη*; *ἐξομολόγησις*; *λαμπάς*; *στέφανος* = *στέμμα*; — *ἄνομος*; *βάσανος*; *δίκαιος*; *εὐχαριστία*; *στράτευμα*; *κληρονομία*; die letztgenannten Wörter kommen allerdings weder in G_1 noch in G_2 vor). Dieses merkwürdige Zusammentreffen kann wohl durch nichts anderes erklärt werden, als dass Kop einen Text voraussetzt, der mit G_1 sehr nahe verwandt ist. G_2 kann hier nicht in Betracht kommen, weil gerade die charakteristischen Wörter

bei ihm fast immer fehlen, so sehr sich auch der Inhalt oft damit decken mag. Eine Eigentümlichkeit fällt in Kop noch auf, dass dem Bischof meistens das Prädikat *„der Heilige"* beigelegt ist. Dasselbe Prädikat findet sich auch in G_1 (cfr. oben pg. 542). Alle diese Umstände verweisen demnach auf G_1 als direkte oder indirekte Vorlage von Kop.

Aber da erstehen für diese Abhängigkeit wieder ganz neue Schwierigkeiten durch die Namenreihe der Jünglinge und deren *Siebenzahl,* durch den Namen des Bischofes *Marinus* und durch die Dauer des Schlafes von 182 Jahren *(cfr. oben Zusammenstellung).* Weist nun auch der Name *Marinus* auf G_2 hin, so lässt doch die Namenreihe der Jünglinge es nicht zu, an eine Abhängigkeit von G_2 zu denken. Allerdings würde durch diese auch zu G_1 keine Beziehung mehr möglich sein. Es würde im Gegenteil nur die Syrische Prosa als Vorlage in Frage kommen können, obwohl sich hier jedoch textlich oder inhaltlich eine eigentliche Übereinstimmung nicht nachweisen lässt. Der Umstand allein, dass Kop 182 Jahre und die Prosa ungefähr 200 Jahre als Schlafenszeit annimmt, reicht noch lange nicht aus, um auf eine Abhängigkeit der beiden Texte von einander zu schliessen, da eben beide Bearbeiter wohl die ursprüngliche Zahl 372 der Geschichte entsprechend korrigiert haben. Der umgekehrte Fall, dass die richtige Zahl nachträglich durch 372 abgeändert worden wäre, trifft wohl nicht zu, da man auch einem in der Geschichte schlecht beschlagenen Bearbeiter eine solche abenteuerliche Zahl kaum zutrauen dürfte und da ausserdem auch gar kein Grund ersehen werden kann, warum gerade diese Zahl mit Ausschluss einer jeden anderen gewählt worden wäre.

Betreffs der Namenreihe in Kop erhebt sich nun die Frage, ob sie die ursprüngliche oder eine später eingesetzte ist. Wäre sie das erstere, so bekäme Gregor wieder seine eigene direkte Vorlage. Da aber aus dem Früheren zu ersehen ist, dass seine Vorlage weit eher mit G_2 sich decken musste als mit G_1, so verliert die Wahrscheinlichkeit sehr stark an Bedeutung, dass Kop diese Namenreihe aus seiner etwaigen Vorlage genommen hat. Es erscheint im Gegenteil weit wahrscheinlicher, dass der kop-

tische Bearbeiter die Notiz bei Theodosius in irgend einer Form gekannt haben mochte und infolgedessen die Namenreihe seiner Vorlage absichtlich mit der aus Theodosius ersetzt hat. Diese Achillides-Reihe war ja, wie es scheint, speziell auf afrikanischem Boden zu sehr eingebürgert, als dass sie der Kopte hätte ausser acht lassen können. —

Irgend eine Quelle für die beiden koptischen Hymnen anzugeben, ist bei deren Kürze schlechterdings unmöglich. Doch lässt sich wohl annehmen, dass dieselben eine Bekanntschaft mit der Legende selbst voraussetzen; allerdings hat der Dichter damit sehr frei geschaltet. Ein Punkt, die Nennung des Sadduzäer im ersten Hymnus, deckt sich hier mit der Auffassung des Gregor; ebenso auch der Umstand, dass Decius die Jünglinge vor der Verurteilung ins Gefängnis warf (Greg: *inclusis Sanctis sub carceris privati custodia*). Der besondere Schutz Gottes (*2. Hymn.: sotto l'ombra delle sue ali*) erinnert an den Engel bei Sarug.

d) Der christlich-arabische Text (Ar_2).

Von den Arabischen Texten interessiert uns hier noch der christlich-arabische Text *(cfr. oben 17)*, da ja derselbe direkt der christlichen Legende entstammt. Auch hier ist die Frage nach seiner Herkunft ebenfalls eine sehr schwierige, wenn der Text allein in Betracht kommt. Denn dieser Bearbeiter hat wieder sehr gekürzt, wenn er auch das Gerippe der Legende vollständig beibehalten hat. Dadurch schliesst er sich zwar ganz den eigentlichen Texten der Legende an, kann aber ebensogut aus dem Syrischen wie aus dem Griechischen stammen. Der Landmannschaft des Bearbeiters, der in der Gegend von Amid *(1730)* schrieb, und seiner Sprache nach scheint derselbe ein Syrer gewesen zu sein; aber er kann auch ebensogut eine arabische Vorlage gehabt haben, in der er seine syrischen Sprachkenntnisse allerdings keineswegs verleugnet. Aber wenn auch seine unmittelbare Vorlage eine arabische war, wie die zum Teil sehr arabisierten Namen zu beweisen scheinen, so kann doch diese Vorlage selbst in letzter Linie auf einen syrischen oder noch viel wahrscheinlicher auf einen griechischen Text zurückgehen.

Man möchte hier am ehesten an G_1 und zwar an die längere Fassung N denken, wie vor allem der Name des Ketzerbischofes *Auchion (vielleicht τῶν Λιγέων)*, ebenso der Name des Berges *Nachlo (V Νάχλος; N Μόχλος)* und die Zahl der Münzen *(cp. 14)* anzudeuten scheinen. Die Namenreihe der Jünglinge selbst bietet wenig Anhaltspunkte, da dieselben in sehr verstümmelter Form erscheinen und noch am ehesten mit der Diomedesreihe zusammengebracht werden könnten; nur erscheint *Jamlicha* aus der anderen Reihe. Die übrigen Namen *(Hofbeamte, Bergbesitzer, Bischof von Ephesus)* kommen leider nicht vor; als Prokonsul ist ein *Estasios* genannt, für jeden Fall eine merkwürdige Form für *Antypatus*. — Auch W wäre eventuell als Vorlage noch möglich, besonders da der Satz über die Gebeine des Decius *(cp. 14)* wohl am besten zur Darstellung in W passen würde. Doch weist der Zusatz bei dem Schaffner *Jamlicha*, dass er ein *Jüngling* war, wieder auf G_1, eventuell auch auf Syrisch hin. Freilich mag die direkte Vorlage von Ar_2 auch ein syrischer Text gewesen sein, der seinerseits allerdings wieder auf einen griechischen Text zurückging. Die Syrische Prosa kann jedoch nicht gut in Frage kommen, da zwar die Namenreihe damit sich decken würde, doch nicht der eigentliche Inhalt der Legende; Ar_2 hat eben viele Sätze, die in der Prosa nicht berücksichtigt sind. Mit den übrigen syrischen Texten decken sich allerdings fast alle charakteristischen Merkmale; doch finden sich dieselben auch jedesmal wieder in G_1.

Cap. V. Zum Ursprung der Siebenschläferlegende.

Wie ist nun die Entstehung der Siebenschläferlegende, so wie sie uns jetzt nunmehr als ein höchst anmutiges Ganze und als Novelle im christlichen Gewande vorliegt, zu erklären?

Es ist wohl von vorneherein ausgeschlossen, dass sich alle in dieser Legende berichteten Ereignisse einst wirklich in der angegebenen Weise abgespielt haben. Wäre dies tatsächlich der Fall gewesen, so wäre es wohl unverständlich, warum diese merkwürdige Geschichte bei den zeitgenössischen Kirchenschriftstellern unbeachtet geblieben wäre. Der erste, der darüber

berichtet, ist Sarug (ca. 520), der für die damaligen Zeiten schon verhältnismässig lange nach der Wiederauffindung dieser Jünglinge (ca. 450) geschrieben. Ja, er gehört auch bereits einer der wundersüchtigsten Perioden der Kirchengeschichte an und tritt mit seinem Panegyrikus so recht in der Blüteperiode der Legendendichtung in Syrien auf.

Weil nun aber diese Legende eine so auffallende Ähnlichkeit mit dem klassischen Motiv vom „langen Schlafe" aufweist und weil sie gerade hierin ein echt psychologisches Moment wieder aufgegriffen hat, so hat die Siebenschläferlegende auch recht wenig Gnade vor der kritischen Forschung gefunden, welche schon in früher Zeit darin nicht bloss Unwahrscheinlichkeiten, sondern auch Unmöglichkeiten erblickte und darum dem Ganzen sehr skeptisch gegenübertrat. Und so hat denn auch die historisch-kritische Geschichtsforschung der neuesten Zeiten in dieser Legende nichts anderes erblickt als eine Fortbildung jener antiken Sagen, welche das oben näher dargestellte Schlafmotiv enthalten.

So gläubig die Siebenschläferlegende auch im ganzen Mittelalter hingenommen wurde, so erhoben sich jedoch mit dem Beginne der neueren Zeit bald ernstliche Bedenken dagegen, die in der neuesten Zeit bis zur völligen Ablehnung der Legende sich gesteigert haben.

Der erste Forscher, der schwerwiegende Zweifel über die historische Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Legende geäussert, war Baronius († 1607). In einem *Martyrologium* (1586) hält er zwar mit seinem Urteil noch zurück und weist nur darauf hin, dass um die damalige Zeit sich keine derartige Irrlehre über die Auferstehung nachweisen lässt, das kein zeitgenössischer Kirchenschriftsteller, wie *Prosper († 463)* oder *Marcellinus (Chronik von 379—534)*, diese an sich so merkwürdigen und so auffallenden Ereignisse kennt und dass vor allem der Bischof *Stephanus von Ephesus*, der in der Legende als gläubiger Bischof erscheint, tatsächlich ein Eindringling und Anhänger des Eutyches und des Dioskorus war. Ebenso scheint ihm der Umstand verdächtig, dass die einen bloss ein *„Schlafen"* der Jünglinge, die anderen deren wirklichen *„Tod"* annehmen.

Eine Beeinflussung dieser Legende durch antike Motive, wie durch die Epimenidessage, lehnt er jedoch ab. In den *Annales Ecclesiastici (ad annum 853, nr. 61, alias 84)* dagegen verweist dann Baronius diese Legende mit anderen Legenden direkt in das Reich der Fabel.

Des Baronius Schwierigkeiten wurden nun von Raderus *(Aula Sancta cp. 13)* und besonders von Assemani *(Bibl. Or. I. 336ss.; cfr. AA. SS. 386s.)* widerlegt, indem letzterer vor allem auf Sarug und die alten syrischen Texte verweist und als Bischof von Ephesus den orthodoxen *Memnon († ca. 440)* anführt, dessen Name in *Mares* wohl enthalten sein könnte. In dem syrischen Texte des Dionysius Tellmahrensis las er als Jahr der Wiederauffindung der Jünglinge *anno Graecorum 736* (= *425 n. Chr.*), in welchem Jahre Memnon noch am Leben war. Freilich in einem anderen syrischen Codex (*Vatican. 39, pg. 44*) fand er das Jahr 437, wie er auch sagt, dass Dionysius als Gewährsmann einen Zeitgenossen der Jünglinge (*Sarug?*) nennt. Diesem *Memnon* († ca. 440) folgte *Basilius* († 444), dessen Nachfolger *Bassianus* i. J. 448 durch jenen *Stephanus* verdrängt wurde. Beide wurden i. J. 451 durch das Konzil von Chalcedon abgesetzt (*cfr. Pagius ad annum 451 nr. 56*).

Freilich wirken auch die Beweise des Assemani keineswegs überzeugend, da die Legende wohl kaum etwas anderes ist als ein erst nachträgliches Werk und da deshalb die Namen und die Ziffern wohl nie kontrollierbar und darum auch nicht beweiskräftig sein werden. Die Datierung der Wiederauffindung auf das Jahr 425 (*cfr. Theophanes i. J. 123, die koptischen Texte i. J. 432*) ist ja ganz interessant und auch nicht unmöglich, besonders wenn der Zusatz: *„im 38. Jahre seiner Regierung“* weggelassen wird (nach diesem Zusatz allerdings i. J. 448, bezw. 440). Tatsächlich fehlt dieser Zusatz im sog. *Tellmahrensistext*, jedoch nicht in *Sachau, Prosa, Paris.* Der Sachau hat in der Randbemerkung sogar das Jahr 311 als Datum; die Prosa lässt die Einmauerung in der 257. Olympiade (= ca. 250), die Wiederauffindung in der 304. Olympiade (= ca. 440) geschehen, merkwürdigerweise nur 120 Jahre später; in cp. 17 steht jedoch wieder ganz richtig, dass Decius schon seit ungefähr 200 Jahren tot war.

Eine ganz eigentümliche Datierung weist ferner Eutychius (*cfr. Arm*$_{1,2}$) auf, indem er sagt: *Anno imperii Theodosii Magni (I; 379—395) octavo apparuerunt Pueri illi, qui a Dacio rege fuga se proripientes in spelunca in urbe Epheso delituerant.* Meint er damit nun wirklich Theodosius I. oder gibt er dem einzig in Frage kommenden Theodosius II. nur das *Epitheton ornans „Magnus“*. Unmöglich wäre letzteres nicht, da auch V in G_2 (*bei der Zusammenstellung pg. 100 ist statt W natürlich V zu lesen*) diese Bezeichnung „im achten Jahr“ hat und Eutychius deswegen auch in seiner Vorlage diese Zahl gelesen haben mag. Auch der arabische Chronist Petrus ibn Rahib (*ca. 1200; ed. arabice et latine Cheikho, in: Corpus Script. christ. orient. Series III, 1, Beirut-Paris 1908, Übers. pg. 52*) scheint seine Notiz aus Eutychius zu haben, da dieselbe fast wörtlich mit dem obigen Auszug stimmt. Nur versetzte Rahib diese Notiz in die Zeit des Theodosius Magnus und fügt noch hinzu, dass die Zeit ihres Schlafes 136 Jahre betrug.

Die Schwierigkeiten des Baronius teilt auch Tillemont (*Mémoires, 1699, III, 2, pg. 197 ss. und 426 ss.*) und zwar hauptsächlich deswegen, weil nicht bloss die bei Baronius genannten *Prosper* und *Marcellin*, sondern auch *Evagrius* nichts berichten, und dann auch noch, weil weder die Irrlehre und der Name des Epheserbischofes noch die Zahl 372 stimmen, welche letztere das späte Jahr 622 ergeben würde. Nach seiner Ansicht ist diese Legende erst um die Mitte des 6. Jhs. entstanden. Den Theophanes hat Tillemont anders gelesen als bei Migne zu finden ist, da er ihn die Wiederauffindung der Jünglinge in das 23. Regierungsjahr des Theodosius (*= 430/1; cfr. die koptischen Texte ca. 432*) verlegen lässt. Freilich würde 430/1 eher stimmen als 423, da Theophanes als Dauer des Schlafes 184 (*Kop: 182*) Jahre angibt und da durch die Addition dieser Jahre zum Jahre der Einmauerung unter Decius (ca. 250) ungefähr das Jahr 434 (bezw. 432) herauskommt.

Die Zweifel des Baronius und Tillemont wurden etwas später von Baillet (*1649—1706; Vies des Saints, Paris 1739, V, 374 s.*) wiederholt, aber auch noch nicht gelöst. Dieser glaubt jedoch an irgend einer Reliquienauffindung festhalten zu können,

die von den einen als solche, von anderen aber als wunderbare Erweckung angesehen worden sein mag, in beiden Fällen Grund genug, um daran einen frommen Roman anzuknüpfen.

Die Ehre der Siebenschläfer zu retten und zugleich auch zum erstenmal eine ausführliche Geschichte dieser Martyrer zu geben, war die Aufgabe des gelehrten Bollandisten Cuper, der das Resultat seiner Forschungen in einer trefflichen Studie in den *Acta Sanctorum (Julii VI, 1729, 375—387)* niedergelegt und daran (pg. 387—397) die Texte des Sarug, des Gregor von Tours, sowie jenen aus Surius gefügt hat. Leider hat er sich den sog. Tellmahrensistext nicht auch übersetzen lassen; doch die allergrösste Schuld hat er sich dadurch aufgeladen, dass er die ihm zur Verfügung stehenden und jetzt nicht wieder gefundenen zahlreichen lateinischen Texte, die ausserhalb des Textes von Gregor standen, uns mitsamt den griechischen Texten grausam vorenthalten hat. Freilich wäre auch dadurch die Frage nach der Entstehung der Legende wohl noch nicht völlig lösbar geworden. —

Die Kritik der neuesten Zeit, die Periode der „Aufklärung" in der Hagiographie, ging nun auch mit der Siebenschläferlegende sehr radikal vor. In dieser Legende finden sich antike Sagen- oder Märchenmotive. Also galt es auch diese festzustellen und damit die Legende als letzte und zwar christliche Entwicklung eines Mythus oder antiken Motives auszugeben.

So vor allem Rhode, der zuerst eingehender auf *Epimenides* verwies (*Rh. Mus. XXXIII, 1878, 209*), „dessen Schlaflegende offenbar aus sehr alter Märchenüberlieferung stammt. Gewiss nicht der Sage von Epimenides nachgedichtet, sondern gleich dieser aus uralter Volkserzählung geschöpft, sind die Sagen von den Siebenschläfern zu Ephesus, welche in christlichen Legenden sehr frühe (vielleicht seit dem 3. Jh.) in eine bestimmte Form gebracht wurden . . . Nichts als neue Spielarten des gleichen Sagenmotivs sind dann aber Erzählungen, wie die Legende von der Vision des Mönches Felix oder Fulgentius." Später (*Rh. Mus. XXXV, 1880, 163*) weist er dann noch auf die Sardinischen Neunschläfer hin: „Auch das darf man nunmehr entschiedener annehmen, dass in Ephesus

bereits in heidnischer Zeit eine der Sardinischen verwandte Sage von schlafenden Heroen existiert habe, welche dann in christianisierender Umdeutung den Anlass zu der Legende von den Siebenschläfern gegeben hat."

Schon viel früher (1715) hatte Benicke in seiner Dissertation *Φοβερὸν θαῦμα* auf *Endymion* und *Epimenides* hingewiesen, wenn er auch diesen Legenden keinerlei Einfluss auf die christliche Legende zuerkannte (*pg. 5 s.*). Iken (*Touti Nameh 1882*) erblickte in den antiken Sagen von Epimenides und den in Höhlen wohnenden Gottheiten das Vorbild für die Ephesinischen Jünglinge. Ebenso auch in der neuesten Zeit Baring-Gould (*Curious Myths 1881*), der auch die mit dieser Legende verwandten Motive sehr gut zusammengestellt hat.

Vor allem hat sich für eine derartige Umbildung der christlichen Legende aus antiken Sagenmotiven Bernoulli (*Die Heiligen der Merovinger 1900, 160 ss.*) begeistert, der die bisherigen Resultate in seiner Studie übersichtlich zusammengestellt hat. Ebenso auch Gruppe (*Griech. Mythol. 1906*), der die christliche Legende aus dem Motive vom langen Schlaf und von den Inkubationsstätten ableitet (*pg. 934, 10*). Nach ihm (*pg. 1525, 1*) macht es „die Siebenschläferlegende wahrscheinlich, dass es einen ähnlichen Inkubationskult einst in Ephesus gab, wo Artemis an die Stelle der Göttermutter getreten ist". Ja, er geht sogar noch weiter (*pg. 1652*) und macht aus der Christlichen Legende einen Rückschluss auf den Endymionkult, wenn er sagt (*pg. 1652*): „Die Unsicherheit wird dadurch noch grösser, dass die zugrundeliegenden Formen des heidnischen Mythus bisweilen selbst nicht mehr erhalten sind, wie bei der ursprünglich ephesischen Siebenschläferlegende, die wahrscheinlich an eine verschollene Parallelform des Endymionkultes anknüpft."

Auch Lucius-Anrich (*Die Anfänge des Heiligenkultes, Tübingen 1904, pg. 82, 1*) ist der Annahme nicht abgeneigt, dass sich diese Legende an Ephesische Mythen und Kulte anknüpft. Doch spricht er hier den für derartige Fragen sehr richtigen Satz aus: „Indessen dürfte man sich bei der Frage nach der Abhängigkeit der Märtyrerlegende von der Antike und überhaupt von älteren Stoffen doch davor zu hüten haben, in allen

Fällen, in welchen tatsächliche Ähnlichkeiten vorliegen, sofort ein Abhängigkeitsverhältnis zu statuieren. Denn wie gering man auch von der Erfindungsgabe der alten Legende denken mag, so berechtigt dies noch nicht zur Annahme, dass sie in den sehr engen Grenzen, in welchen sie sich bewegte, nicht auch fähig gewesen wäre, aus eigenen Mitteln gewisse Motive und Situationen zu erfinden."

Nach Günter (*Legendenstudien 1906, 71*) sind die Siebenschläfer griechische Sagenhelden. Auch Delehaye (*Légendes hagiographiques pg. 41*) weist zur Erklärung dieser Legende auf das Schlafmotiv, speziell auf Epimenides hin und ist der Ansicht (*pg. 212*): *L'histoire des Sept Dormants est à l'origine un roman pieux qui, insensiblement, quitte le domaine de la littérature pour passer sur le terrain de la liturgie. Les héros d'un pur récit d'imagination sont honorés comme des saints dont on désigne la sépulture et dont on se procure des reliques.*" Nach ihm sind also die Siebenschläfer anfangs nur „*literarische Heilige*" gewesen, welche dann später durch die Popularität ihrer Legende einen genau lokalisierten Kult bekommen haben.

Besonderen Eifer zur Bestimmung des Ursprunges dieser Legende hat vor allem Koch (*Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Lpz. 1883; cfr. III. Kapitel*) aufgewandt und in unverdrossenem Fleisse alles zusammengetragen, was damals irgendwie erreichbar war und was zur Erklärung dieser Wanderlegende Interesse bieten konnte. Als Resultat hat er daraus gewonnen, „dass die Vorstellung vom langjährigen Höhlenschlaf göttlicher oder gottbegnadeter Wesen eine uralte und weit verbreitete ist und auf gewissen religiösen Anschauungen beruht. Allein die Formen, in denen uns die verschiedenen Mythen überliefert sind, sind von der Siebenschläfersage, trotz mancher Übereinstimmungen in der Grundidee, alle so abweichend, dass wir für diese keine direkte Entwicklung aus anderen, sondern eine Selbstbildung anzunehmen haben, wobei freilich ältere Sagenbestandteile einigen Einfluss ausgeübt haben müssen" (*pg. 51*). Später aber sagt er (*pg. 58*): „Doch werden wir zum Urquell nicht anders gelangen, als dass wir den Weg zu alten heidnischen Religionsgebräuchen einschlagen."

Da nun Ephesus als Schauplatz der Handlung genannt wird, sucht Koch die Veranlassung zu dieser Legende in einem Kult zu finden, welcher der grossen Naturgöttin, gleichviel ob sie nun als *Selene (Astarte), Kybele, Artemis, Proserpina* oder *Hekate* verehrt wurde, gerade in jener Gegend dargebracht worden sein sollte. Freilich findet er da nichts anderes als die *Korybanten* oder *Daktylen*, „welche oft mit den *acht Kabiren* verwechselt werden." Die des öfteren belegte Achtzahl der Siebenschläfer scheint nach ihm nun direkt auf die Kabiren hinzuweisen.

Auch in den *Sardinischen Neunschläfern* hatte Koch (*pg. 26*) die Kabiren vermutet. Da aber bei den Phönikiern, welche wohl die Urheber dieser letztgenannten Sage sind, nur sieben Kabiren verehrt wurden, hat Koch dort als achten den *Aeskulap-Esmun* dazugerechnet, in der Neunzahl aber nur eine Korrektur durch die Griechen bei der Übernahme der Sage vermutet.

Ein ganz besonderes Beweismoment für seine Ansicht findet Koch (*pg. 63*) in dem *Hund* als Begleiter der Jünglinge, da der Hund bei den Griechen sowohl mit *Aeskulap* als auch mit den *Kabiren* in Verbindung gebracht wird. Auch durch das *Datum des Festes* der Siebenschläfer (*27. Juli bei den Lateinern und 4. August bei den Griechen*) will Koch (*pg. 65*) seine Ansicht noch begründen, da um diese Zeit der *Sirius* am Himmel steht. „Es hat also nichts unwahrscheinliches, dass der Hund durch den Kabirenmythus in die Legende hineingebracht sein kann (*pg. 65*)."

Als letzten, und wie er meint, als treffendsten Beweis führt er noch an (*pg. 66*), dass die Kabiren und die Siebenschläfer bei den Orientalen als Beschützer der Schiffe verehrt werden, wobei er allerdings bei den Griechen eine Verwechslung der *Kabiren* mit den *Dioskuren* annehmen muss. Ja sogar in den *Bleitafeln* findet Koch die Täfelchen und Denksäulen wieder, welche in den Heilgtümern Aeskulaps als Urkunden von Heilungen hinterlegt wurden. Auch die Jugend und die Schönheit der Höhlenleute weist nach ihm auf die Pygmaengestalt der Kabiren bei den Phönikiern und auf die Jugend der Dioskuren bei den Griechen hin.

Da nun aber die Kabiren nie als „schlafend" gedacht werden, so kommt Koch in arge Schwierigkeiten; er befreit

sich aber aus denselben durch einen kühnen Sprung: „Von der Höhle, in welche jene Martyrer eingemauert wurden, ging die Sage, dass dort heilende und wahrsagende Dämonen hausten, bei denen Sterbliche in langem Schlafe zu liegen pflegten. Als aber die heidnischen Vorstellungen im Volksbewusstsein bereits verblasst waren, wurden die christlichen Martyrer mit jenen Dämonen vermengt; und als später die Höhle wieder geöffnet ward, folgerte man, dass die dort schlummernden Märtyrer wieder erwacht seien.“ Diese Mythe wurde allmählich weiter ausgeschmückt, und gewisse heidnische Züge blieben darin haften (*pg. 68*). — Leider ist dieser Beweis wohl kaum geglückt, ebensowenig wie der andere, dass in der Nähe von Ephesus ein Kabirenkult angenommen werden könnte, wenn auch dafür kein Gewährsmann und kein Beleg zu finden ist.

Somit konnte sowohl Noeldeke (*Gött. Gel. Anz. 1886, 453ss.*) als auch Ryssel (*Archiv XCIII, 244*) nichts anderes tun, als Koch's an sich ja geistreich durchgeführte Hypothese abzulehnen. Es sind auch tatsächlich alle seine Beweise ebenso kühn als künstlich in die Legende hineingearbeitet, statt dass sie sich daraus ergeben würden. Es geht übrigens aus seinem ganzen Beweisverfahren deutlich hervor, dass Koch dabei nur eine Lieblingsidee verfolgte, die seinem Werke eher geschadet als genützt hat. Ausserdem verwechselte er die phantasievolle arabische Tradition zu sehr mit der eigentlichen christlichen Legende. Trotzdem aber verdient Koch nicht geringen Dank für sein reichhaltiges Werk.

Aber auch Rhode und seine Parteigänger suchen mit ihrer Hypothese eine allzu künstliche Erklärung. Wenn auch in der klassischen Literatur jene Legenden von *Endymion, Epimenides* und *den Sardinischen Neunschläfern* vorhanden waren, so scheinen dieselben doch sehr wenig verbreitet gewesen zu sein. Die Nachrichten darüber sind ja sehr spärlich und dies wohl deswegen, weil diese Sagen kaum weit über die Grenzen ihres Entstehungsortes hinaus bekannt wurden. In das eigentliche Volksbewusstsein scheinen sie nie recht eingedrungen zu sein, obwohl das Motiv ein echt psychologisches ist. Derartige Sagen mögen ja da und dort aufgetreten sein; aber es hiesse

denselben zu grosse Bedeutung beimessen, wollte man sagen, dass irgend eine derselben Grund und Veranlassung oder auch nur das direkte Vorbild zur christlichen Siebenschläferlegende gewesen wäre. Sie bekunden alle nur dieselbe psychologische Tatsache, dass der Schlaf als „Sorgenlöser" über die Leiden des Lebens hinwegtröstet, und sei es auch nur für eine ganz kurze Spanne Zeit, und dass der Traum als eine konkrete Seite des Schlafes ein ganzes Leben darstellen kann, der das Gestern vom Heute nicht bloss zeitlich, sondern auch inhaltlich trennt.

Am meisten Ähnlichkeit mit der Siebenschläferlegende weist nun allerdings die *Epimenidessage* auf. Der durch eine gewisse Anzahl von Jahren begrenzte Schlaf, sowie die Veränderung der ganzen Umgebung nach dieser Schlafenszeit und die erschwerte Wiedererkennung durch seinen jüngeren Bruder finden ihr Gegenstück in der christlichen Legende. Doch die Motivierung dieses Schlafes ist dort eine sehr zufällige, wie auch gar nicht ersehen werden kann, wie dieser völlig unbekannte Epimenides der Träger einer derartigen Sage geworden ist. Wie oben gezeigt (*pg. 388 s.*), suchte man erst nachträglich diese Sage zu erklären, indem man, wohl ohne inneren Grund, als deren Träger den Sühnepriester Epimenides annehmen zu müssen glaubte. Ob diese Sage mit jenem langlebigen Epimenides nicht deswegen verknüpft wurde, um dessen ungewöhnlich langes Leben erklärlich zu machen? Ganz unwahrscheinlich wäre das gerade nicht.

Für jeden Fall zeigt diese Epimenides-Sage, dass das Motiv „vom langen Schlaf" im Volksbewusstsein vorhanden war und dass es nur mehr eines Trägers einer derartigen Schlaflegende bedurfte, um eine konkrete Form anzunehmen. Für die Wahl des Helden ist nun entweder das Volk oder ein findiger Dichter verantwortlich zu machen. Es wäre aber auch gar nicht unmöglich, dass direkt die jüdische Chônî-Legende mit hereingewirkt hätte. Umgekehrt scheint es weniger wahrscheinlich zu sein, wenn man bedenkt, wie üppig gerade die jüdische Phantasie an Parabeln und Legenden war.

Der Hauptgrund, warum die Siebenschläferlegende ein christianisiertes antikes Motiv sein soll, wird gewöhnlich darin gesucht,

dass als Schauplatz der Handlung Ephesus angenommen ist, das in heidnischer Zeit ein hochberühmtes Zentrum asiatischer und griechischer Kultur und vor allem die Hochburg *der grossen Göttin von Ephesus* war. Man erinnere sich hier nur an die dramatischen Vorgänge bei der Ankunft des Paulus in dieser Stadt (*cfr. Act. 19*). Indes lässt sich trotz der Reichhaltigkeit der dort vertretenen Kulte oder Kultformen nichts finden, was irgendwie auf die Siebenschläferlegende hinweisen könnte. Auch der kleinasiatische *Endymion*, der bei der *Selene* schläft, oder der mit ihm ausgeglichene *Attis* (*cfr. oben pg. 380 ss.*), der in einer Pinie fortleben soll, kann nur auf sehr gewaltsame Weise mit der christlichen Legende in Verbindung gebracht werden, so sehr auch zugegeben werden muss, dass besonders die arabische Gestaltung der Siebenschläferlegende aus kleinasiatischen Mythen manches geschöpft hat. Vielleicht haben derartige Motive aus dem Attiskult eher einen Einfluss auf die verschiedenen Legenden vom Grabe des hl. Johannes ausgeübt, der ja in Ephesus begraben ist (*cfr. oben pg. 393*).

Die Hauptschwierigkeit, für die christliche Siebenschläferlegende sowohl nach Entstehung als nach Ausstattung solche mythologische Einflüsse anzunehmen, ergibt sich eben wohl aus der Mehrzahl der hier genannten Jünglinge, die auch durch *die Sardinischen Neunschläfer* noch keine befriedigende Erklärung finden kann. In der letztgenannten Sage findet sich übrigens gar nichts anderes als nur das Motiv der *Inkubation*.

Auch dieses Motiv bietet soviel wie nichts zur Erklärung der Siebenschläfer, deren Legende nicht den mindesten Anhaltspunkt zu irgendwelcher Inkubation enthält. Und selbst wenn noch *die Entrückung von gewissen Helden des Altertums*, sei es nur für eine Zeit lang oder auf immer, zum Vergleich herangezogen wird, so kann auch dieses Moment nicht beweiskräftig sein; denn darauf kann erwidert werden, dass dieses rein psychologische Motiv die herrlichsten Beispiele auch aus den heiligen Büchern der Juden aufweist; man erinnere sich nur an *Henoch* und an *Elias*. Gerade letzterer ist in der rabbinischen Literatur der Träger einer Legendenliteratur geworden, die uns schlechterdings in Erstaunen setzt. Schon

oben (*pg. 341 ss.*) in *der Legende vom Moses und dem Fisch* lassen sich Umdichtungen der Episode erkennen, in der geschildert wird, wie Elias bei seinem letzten Gang zum Orte seiner Himmelfahrt von *Elisa-Elisaeus* begleitet wird und wie er diesem auf seine Bitte hin seinen Geist doppelt (= *Weissagung und Wundergabe*) verleiht (*cfr. 4. Reg. cp. 2*).

Wir müssten dem christlichen Verfasser der Siebenschläferlegende zu viel Gelehrsamkeit zumuten, wenn sein Werk nichts anderes wäre als nur die Umbildung eines mythologischen Motives, das ohnehin nicht allzu bekannt war. Und hätte er auch den Neubekehrten durch sein Werk ein christliches Gegenstück zu einer liebgewonnenen heidnischen Idee bieten wollen, das Volk hätte hier die wechselseitigen Beziehungen wohl kaum erkannt oder unterschieden und hätte sich durch dieses Ersatzmittel wohl kaum täuschen oder befriedigen lassen, sondern wäre sicher am Alten haften geblieben und hätte dem Neuen kein Verständnis entgegengebracht. Dass übrigens eine derartige Angleichung und damit eine gewisse Täuschung notwendig oder auch nur möglich gewesen wäre, scheint schon aus dem Grunde in Abrede gestellt werden zu müssen, weil die christliche Siebenschläferlegende erst in sehr später Zeit, nämlich im frühesten Falle nicht allzu lang vor 500 entstanden sein muss, wo eine derartige „Sinnestäuschung" gar nicht mehr am Platze war. Damals waren derartige mythologische Motive wohl nicht mehr recht in Erinnerung, so grobsinnlich auch sonst die religiösen Vorstellungen noch sein mochten.

Aber trotzdem hat der gelehrte Bollandist Delehaye nicht unrecht, wenn er in den Siebenschläfern „literarische Heilige" erblicken zu müssen glaubt, dh. Heilige, die erst durch ihre Legende zu solchen geworden sind und die dann erst dadurch ihre Verehrung bekommen haben.

Aber auch nach dieser Auffassung bleibt es noch möglich, dass ein historisches Faktum zu Grunde liegt, nämlich die historische Tatsache eines Leichen- oder Reliquienfundes; ja es mögen, vielleicht nur durch Zufall, gerade sieben Leichname z. B. in einer Höhle gefunden worden sein. Die zufällige Entdeckung geht ja auch aus der Legende selbst hervor, insoferne es

dort heisst, dass der Besitzer jenes Berges für seine Herden einen Stall erbauen wollte und dass dadurch der Eingang zur Höhle offen gelegt wurde, ohne dass die Arbeiter eine Ahnung von der näheren Bewandtnis mit der Höhle hatten. Diese aufgefundenen Leichen mögen nun die Reste von irgendwelchen beliebigen Männern gewesen sein; sie können aber auch ganz gut von Männern gestammt haben, die einst vor Zeiten für ihren Glauben hier eingeschlossen worden waren. Die Legende will den Beweis für das letztere durch eine miteingemauerte Tafel erbringen, die nach dem Wortlaut der Legende ehedem durch zwei geheime Christen aus dem Gefolge des Decius am Höhleneingange hinterlegt worden war. Dass dieser Umstand historisch sei, ist an und für sich nicht notwendig; denn tatsächlich lässt die Legende, allerdings in sehr dramatischer Weise, den Wahrheitsbeweis für die Auferstehung zunächst nur durch *Malchus-Jamblichus* erbringen, dessen Aussagen erst nachträglich durch die später aufgefundene Tafel mit ihrer Inschrift bestätigt werden.

War nun aber einmal diese merkwürdige Entdeckung gemacht, so bedurfte es vor allem in der damaligen wundersüchtigen Zeit keiner allzu grossen örtlichen oder zeitlichen Distanz, um auch sofort eine anmutige Legende zu schaffen und den ganzen Vorfall mit dem Nimbus der Verklärung zu umgeben. Denn gleichviel ob dieser Fund von wirklichen Märtyrern herrühren mochte oder nicht, so brauchte sich darum der Legendendichter als Kind seiner Zeit gar nicht zu kümmern. Der blosse Umstand, dass Überreste von mehreren Menschen in einer Höhle vorgefunden wurden, hat schon vollends hingereicht, um daraus sofort auch Blutzeugen zu machen. Denn man hätte es sich damals wohl kaum vorstellen können, wie diese Menschen sonst in eine solche Höhle hineingekommen wären.

Würde aber gar noch irgend eine Erinnerung im Volksbewusstsein fortgewuchert haben, dass in der Gegend einst tatsächlich grössere Christenverfolgungen stattgefunden hätten, dann wäre dadurch erst recht der direkte Anlass zu einer Annahme von eingemauerten Märtyrern und zur Schaffung einer sinnigen Legende gegeben gewesen. Solche Verfolgungen waren

ja des öfteren und unter den verschiedensten Kaisern (*Trajan, Marc Aurel, Septimius Severus, Maximianus, Decius, Valerian, Diocletian*) über Kleinasien und speziell auch über die Umgebung von Ephesus hinweggezogen. Und waren auch die Kaiser nicht immer persönlich erschienen, so hatten doch deren Verfolgungsedikte durch ihre Statthalter die grausamste Vollstreckung gefunden.

Es stand demnach nicht das Geringste im Wege, einem mysteriösen Leichenfund eine derartige legendare Deutung zu geben. Kein Wunder dann, wenn nun auch hier, wie es bei so manchen Katakombenheiligen der Fall war, diesen aufgefundenen Blutzeugen sofort auch ihre Geschichte gegeben wurde, und zwar nicht bloss in Bezug auf ihr Martyrium, sondern auch noch in Bezug auf ihre „Auferstehung und ihr sofortiges Entschlafen" nach der Auffindung.

Für den ersten Teil ist der Phantasie freier Spielraum gewährt; denn dass hiezu irgend welche schriftliche Überlieferung vorlag, braucht gerade nicht angenommen zu werden, obwohl es trotzdem möglich gewesen wäre. Für jeden Fall ist hier der Dichter mehr anmutig, als grausam zu Werke gegangen, da von dem in anderen Legenden sonst so häufigen Apparate von Martern und Wundern nicht das Geringste zu finden ist. Der Dichter brauchte ja auch nur die Vorgeschichte zu dem Hauptthema seiner Legende, der wunderbaren Auferweckung, zu geben; und da reichte es vollständig hin, wenn die Jünglinge nach kurzem Verhör die Flucht ergriffen und dann von dem über den Verlust der Jünglinge schwer betrübten König in dem Ort ihrer Flucht eingemauert wurden, einer Strafe, die übrigens in der Legendendichtung sonst nicht vertreten ist; wohl ein Beweis dafür, dass wir es auch hier mit einem frommen Erbauungsroman nach Art der Barlaam- und Josaphatlegende oder jenem des hl. Alexius zu tun haben. Ausserdem fällt speziell hier auch noch die Tendenz in die Wagschale, die allgemeine Auferstehung auch des verwesten Fleisches an einem beweiskräftigen und anschaulichen Beispiele zu schildern; und dazu brauchte es keineswegs den Apparat all der schauerlichen Marterwerkzeuge der übrigen Legenden.

Auch eine andere Tendenz, die speziell dem ersten Teil eigen ist, könnte noch enthalten sein, dass man sich nämlich

der Verfolgung durch die Flucht entziehen dürfte, wie es Gregor Thaumaturgos (210—270), Dionysius von Alexandrien († 265) und Cyprian († 258) selbst getan und bis zu einem gewissen Grad auch gebilligt haben.

Da nun aber die Geschichte den Dichter voraussichtlich ganz im Stiche liess, so hatte derselbe keine andere Arbeit zu tun, als sich nach berühmten Mustern umzusehen; und an solchen lieferte ihm gerade die Bibel und die Apocryphen die wunderbarsten Beispiele. Letzteren haftete ja wohl um jene Zeit noch nicht allgemein die Makel an, die ihre Benützung später verdächtig machten. So hat denn unser Dichter unter dem doppelten Einfluss der Geschichte Daniels und seiner Genossen, sowie jener des Matthathias und seiner Söhne den ersten Teil angefertigt.

Zu dem zweiten Teil fand er aber in den *Reliqua Verborum Baruch* und zwar in *dem Schlafe des Abimelech und dessen Wiedererwachen* ein wunderbares Vorbild. Nicht bloss der Umstand, dass Baruch eine harte Zeit verschlief, sondern auch dessen Gang zur Stadt und die damit verbundenen Ereignisse haben dem Dichter hier direkt den Rahmen geliefert, in den er sein reizendes Bild nur noch nach eigener Phantasie einzuverweben brauchte. Hier noch zur *Oniaslegende* Zuflucht zu nehmen, ist gar nicht mehr notwendig, da dieselbe damals schon sicher in der *Abimelechlegende* aufgegangen war. Dieselbe war dem Dichter wohl auch gar nicht mehr bekannt; er hätte sonst gewiss auch noch in dieser ein paar Steinchen für sein Mosaikgemälde gefunden und für sich zurechtgerichtet. Diese letztere Legende scheint aber den Arabern besonders bekannt gewesen zu sein, wie vor allem die Erkennungsszene beweist und weiter auch noch der Umstand, dass gerade diese Legende in der arabischen Literatur, besonders bei Tabarî, in den verschiedensten Variationen erscheint.

Diese Erklärung scheint denn auch die einfachste und natürlichste zu sein, so dass Gaster (*cfr. oben pg. 425 ss.*) mit seiner Ansicht jetzt wohl vollkommen recht bekommen muss. Und auch Heller (*cfr. oben bes. pg. 425*) könnte jetzt wohl entschiedener für Gasters Hypothese eintreten, wenn es auch seiner

eingehenden Studie über die Oniaslegende gewiss zu verdanken ist, dass in das vorher so unentwirrbare Dunkel dieser Frage ein helleres Licht gebracht werden konnte.

Aus dem Bisherigen aber ist wohl hinlänglich klar geworden, dass durch das allgemein psychologische Motiv vom „Langen Schlaf" in den profanen und religiösen Literaturen der Boden hinlänglich vorbereitet war, um dieses neue Saatkorn aufzunehmen und zu einem üppigen weltumspannenden Baume zu entwickeln. Aber auch Delehaye's Ansicht von dem rein literarischen Untergrund dieser Legende verliert dadurch keineswegs an Bedeutung; im Gegenteil ist dieselbe hiedurch bestätigt worden, ganz abgesehen davon, dass hier gewissermassen an einem klassischen Beispiel zur Genüge ersichtlich wurde, wie Legenden überhaupt entstehen.

Es bedurfte da nur mehr einer historischen Einleitung, um das Ganze zu begründen und um es wirksamer und lebendiger zu machen. Und da wählte der Dichter eine Ketzerei gegen die Auferstehung, wie sie allerdings um jene Zeit nicht nachzuweisen, aber doch nach Auffassung des Dichters auch nicht unmöglich ist, wenn man sich erinnert, welcher Wirrwarr um die Zeit der Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451) allenthalben herrschte und wie ganz besonders im Osten ein Gegenbischof oder ein Ketzerbischof den anderen ablöste, so dass deren Namen oft kaum bekannt wurden.

Ein Punkt fällt schliesslich noch auf, dass nämlich, allerdings fast etwas gewaltsam, aber doch dramatisch sehr wirksam, der Kaiser Theodosius am Schluss eingeführt wird, der den Heiligen nicht bloss seine Verehrung bewies, sondern auch Frieden und Ordnung wieder herstellte. Dieser Umstand weist offenbar auf einen begeisterten Verehrer dieses Kaisers hin. Mit dieser Legende wollte unser Dichter offenbar das Lob dieses Friedenstifters in der grossen Öffentlichkeit singen. Da dies aber zu Lebzeiten des Kaisers nicht gut möglich war, so dürfte daraus ein Schluss auf die Entstehungszeit dieser Legende gezogen werden, nämlich auf die Zeit nicht allzulange nach dem Tode des Kaisers Theodosius (450).

Schlusswort.

Es war ein mühsamer Weg, der in allen seinen zahllosen Windungen und Verschlingungen zurückverfolgt werden musste, um seinen Ausgangspunkt zu entdecken; es war ein wahres Labyrint mit unsäglich wirren, dornbesetzten Pfaden, das sich um den tiefverdeckten und vielumwundenen Mittelpunkt herumgeschlungen. Und dieser Weg hat uns zurückgeführt fast bis in die Zeit Theodosius des Grossen, in der ein Mönch diese Legende gedichtet hat. Derselbe mag dabei tatsächlich einen merkwürdigen Reliquienfund in der Gegend von Ephesus im Auge gehabt haben, eine Tatsache, die damals die Gemüter freudigst erregt haben mochte. Freilich berichtet keiner der gleichzeitigen Kirchenschriftsteller etwas über ein derartiges wunderbares Ereignis, an dem die Welt wohl kaum achtungslos vorbeigegangen sein würde. Die Sprache, in der jener Mönch seine Legende schriftlich niedergelegt hat, scheint aller Wahrscheinlichkeit nach die lateinische (L_1) gewesen zu sein. Dieser Text wurde dann wieder mehrfach umgearbeitet und vor allem auch in „Auszügen" (L_2 L_3) weiterverbreitet. Es wäre aber auch nicht unmöglich, dass der Urtext im Griechischen (G_2 K) zu finden wäre. Dies tut schliesslich auch wenig zur Sache, wenn man sich erinnert, wie gerade in jenen Zeiten zwischen Orient und Okzident der regste Austausch von Waren wie von Ideen stattgefunden hatte und wie orientalische Mönche über das ganze lateinische Gebiet zerstreut waren.

Für jeden Fall wurde aber diese Urlegende sofort in die andere der beiden Sprachen übersetzt und weiterverbreitet. Der griechischen Darstellung war es nun beschieden, die Vor-

lage für eine Reihe von Übersetzungen zu werden, nachdem sie selbst vorher noch mannigfache Umarbeitungen (W) und besonders auch ziemlich starke Erweiterungen (NS) durchgemacht hatte. Aber auch die lateinische Legende (L_1) war nicht unbeachtet geblieben und scheint einer neuen griechischen Übersetzung (G_1) als direkte Vorlage gedient zu haben. Und dieser neue griechische Text wurde die Vorlage vor allem zu den Bearbeitungen in syrischer Sprache. — Schon verhältnismässig frühe Kirchenschriftsteller, wie Abt Theophanes, Anastasius, auch spätere, wie Georg Kedrenos, Constantinus Manasses, Nikephoros Kallistos, und verschiedene Literaturdenkmäler, wie das Synaxar in Konstantinopel, kennen jene griechischen Texte in irgend einer Gestalt und zwar wohl meistens aus G_1. Doch hat dieser Text G_1 erst spezielle Bedeutung erlangt durch das Excerpt des Photius und vor allem durch Symeon Metaphrastes. Freilich haben sich über dessen eigentlichen Text jetzt schwere Bedenken erhoben, da Metaphrastes an dem ihm bisher zugeschriebenen Text (G_1; vor allem die Fassung S) wohl sicher unschuldig ist, dafür uns aber mit einer eigenen vollständig originellen Legende bereichert hat, die in dem Texte G_3 enthalten sein dürfte.

Beide Fassungen G_1 und G_2 waren dem Osten wohl näher bekannt geworden, als sie von Zacharias Rhetor und von Johannes von Ephesus in ihre Kirchengeschichte aufgenommen worden waren. Es scheint, dass schon sehr frühe eine syrische Übersetzung davon angefertigt worden war, da der älteste Zeuge, Jakob von Sarug, bereits ganz unter dem Einfluss eines solchen syrischen Textes zu stehen scheint. Diese syrischen Texte, die fast alle sich schon um die Wende des VI. und VII. Jhs. handschriftlich nachweisen lassen, gehören trotz aller Verschiedenheiten, besonders in der Prosa, ein und derselben Gruppe an, wenn auch einzelne Glieder dieser Gruppe, besonders der Parisertext, bedeutende Erweiterung aufweisen. Aber trotz ihres hohen Alters und trotz ihrer Einheitlichkeit kann ihnen das Vorrecht eines Urtypus nicht zuerkannt werden, da sie wohl nichts anderes sind als die Vereinigung von ursprünglich getrennt fliessenden Armen.

Durch die Syrer ist dann die Legende wohl auch ihren Nachbarn, den Arabern, bekannt geworden, welche bei ihren neuen Bearbeitungen das reinste Heldenepos aus der Legende machten und dabei die ganze Üppigkeit orientalischer Phantasie mitspielen liessen. Auch in dieser arabischen Literatur lässt sich der christliche Text der Legende im Werke des Ibn Ishâq noch ganz gut erkennen. Ja es scheint sogar, dass dieser sonst wenig verlässige Berichterstatter sich diesmal genau um die Wahrheit gekümmert und die Vorlage sich wohl durch einen des Griechischen kundigen Freund hat vermitteln lassen. Die merkwürdigen Erweiterungen in seinem Texte weisen eben ziemlich sicher auf einen Text hin, der mit W sich enge berührt. Die anderen Vertreter dieser Legende haben wohl mehr die echt arabische Überlieferung berücksichtigt, die bereits weit von der Geschichte abgewichen war und mit wunderbarer Naivität profane und heilige Sagen für ihre Zwecke ausgezogen hat. Das buntschillerndste Mosaikbild zeigt uns hier der sog. Al-Kisâî-Text, ein wahres Sammelsurium von allen möglichen Stoffen, von denen jedoch jedweder unbedingtes Interesse verdient. Den Arabern war es auch vorbehalten, diesen Heiligen Jünglingen in dem Hündlein einen höchst merkwürdigen, aber ebenso verständigen Begleiter zu geben, ein Moment, in dem allerdings ein interessantes Missverständnis des wachenden Engels bei Jakob von Sarug enthalten zu sein scheint. Mit dieser reichlich ausstaffierten arabischen Überlieferung hat indes der christlich-arabische Text der Legende nichts zu tun, der aus einem in letzter Linie dem Griechischen entstammenden syrischen Text übersetzt zu sein scheint.

Die übrigen Bearbeitungen auf aussereuropäischem Gebiet mögen die erste Kunde von der Legende je nach ihrer Nachbarschaft wohl von den Syrern oder den Arabern bekommen haben; doch scheinen sie in Bezug auf den Text der Legende selbst mit Vorliebe zu irgend einer der Fassungen aus der griechischen Überlieferung zurückgegangen zu sein, da diese Tradition in ihren Augen wohl als die ursprüngliche und damit auch als die sicherste gegolten haben mochte.

Im Abendlande hat als ältester nachweisbarer Zeuge Gregor von Tours wohl neben der schon bestehenden, ihm aber unbekannten lateinischen Fassung (L_1) nach einer anderssprachlichen Vorlage (Syrisch??) die Legende bearbeitet. Da bis jetzt seine direkte Vorlage noch nicht ermittelt werden konnte, so scheint es wohl sicher zu sein, dass Gregor die Fassung G_2 oder wenigstens einen damit sehr nahe verwandten Text vor sich hatte und diesen sich durch seinen Dolmetsch übersetzen liess, mag nun dieser ein wirklicher Syrer oder viel wahrscheinlicher ein Syrer im weiteren Sinne, nämlich ein Byzantiner gewesen sein. Indessen, so verlockend auch der Name eines Gregor war, seine Legende scheint weit weniger verbreitet worden zu sein als es bei L_1 der Fall war, wenn auch von Gregor's Texte, allerdings erst im XIII. Jh., eine irische Übersetzung angefertigt wurde.

Der lateinische Text L_1 ist in zahlreichen und zum Teil sehr alten Handschriften über das ganze westliche Europa verbreitet; er scheint mit besonderer Vorliebe von den Mönchen der süddeutschen Klöster abgeschrieben und verbreitet worden zu sein, so dass in deren Lande sogar ein Kult der Siebenschläfer und auch Kirchen zu ihrer Ehre erstanden, wie die ziemlich alten Kirchen in Rotthof-Ruhstorf bei Passau und in Stegaurach bei Bamberg heute noch beweisen. Der Text L_1 selbst wurde nun zunächst mehrfach überarbeitet, vielleicht auch sogar wieder neu aus dem Griechischen zurückübersetzt, wie C in L_1 und L_1 anzudeuten scheinen; C dürfte vielleicht eine Übersetzung aus einem mit W verwandten griechischen Texte darstellen. Dann aber wurde L_1 auch in mehrfachen kürzeren oder längeren Auszügen verbreitet, wie die Texte L_2 und L_3 deutlich beweisen. Gerade in den italienischen Klöstern scheinen diese Auszüge neben C einer besonderen Verbreitung sich erfreut zu haben.

Vor allem aber wurde L_1 der Ausgangspunkt für die späteren Umarbeitungen, wie sie speziell bei Vinzenz von Beauvais und bei Jakob a Voragine in dessen weitverbreiteter Legenda Aurea vertreten sind, um nicht zu reden von den

anderen Hagiographen des Mittelalters. Auch als Vorlage für sehr alte Übersetzungen in die Nationalsprachen wird dieser Text L_1 bald herangezogen, ein Beweis dafür, welches Ansehen gerade diese Fassung allenthalben genoss. Der Abt Aelfric ist der erste dieser Übersetzer, der sich zwar im allgemeinen ängstlich genau an seine Vorlage gehalten, dabei aber mit Rücksicht auf seine Leser oder Hörer auch noch seine keineswegs nüchterne Phantasie mitspielen liess. Auch der altnordische Text hat diesen Text L_1 vor sich gehabt und höchst wahrscheinlich auch die Dichtung des Franzosen Chardri.

Freilich war es der ungleich weit mehr verbreitete und darum auch viel leichter zugängliche Text der Legenda Aurea, welcher die späteren Bearbeiter begeistert und beeinflusst hat, wie die mittelenglischen, die schwedischen, zum Teil auch die deutschen Dichtungen zeigen, obwohl das ahd. Gedicht vielleicht mehr auf L_1 zurückgehen dürfte. Die anderen Bearbeitungen, wie die Fassung in der Kaiserchronik, das italienische und spanische Mysterienspiel und das nhd. Cantate mögen zwar im allgemeinen sich an die Legenda Aurea anlehnen; doch haben hier deren Verfasser sich frei von ihrer Phantasie leiten lassen. Die neuenglische anmutige Dichtung des Neale scheint sich sogar an der Übersetzung des arabischen Al-Kisâî-Textes in den „Fundgruben" begeistert zu haben.

Aus dieser Verbreitung der Siebenschläferlegende in fast allen Ländern und zu allen Zeiten ist hervorgegangen, wie sie ebenso eine Wunderlegende als eine Wanderlegende gewesen. Gewiss verdankt sie diese merkwürdige Verbreitung nicht so fast dem darin enthaltenen Wunderberichte, obwohl sich dieser gerade im Mittelalter als christlicher Roman ungemein grosser Beliebtheit erfreute, als viel mehr der neuen, ungemein anmutigen Verarbeitung des echt psychologischen Motives vom „Langen Schlafe". Als Roman hält die Siebenschläferlegende gleichen Schritt mit manch anderen geistlichen Romanen der christlichen Vorzeit, wie mit den zahlreichen Apostellegenden, mit der Legende von Barlaam und Josaphat und dem Alexiusroman; als Sage ist sie dagegen zu ver-

gleichen mit den unendlich beliebten Wanderungen durch Himmel und Hölle und all den zahlreichen Visionen vom Jenseits, wie solche schon in der ältesten indischen Literatur und besonders auch in den Eliaslegenden und anderen Apocryphen des Alten Testamentes bis herab in das spätere Mittelalter sich finden, bis ihnen Dante in seiner unvergleichlichen Divina Commedia die höchste Entwicklung gegeben und damit wie mit einem Schlag eine literarische Spielart auf immer beendet hat.

Wenn nun aber auch jenes Sagenmotiv vom langen Schlaf, das auch schon in der Antike vertreten ist, in der Siebenschläferlegende wiederkehrt, so hiesse es doch, deren Dichter zuviel Gelehrsamkeit, ja auch einen bei ihm kaum recht entwickelten profanen Sinn zuzumuten, wenn man behaupten wollte, er sei durch dieses klassische Motiv, das ihm nicht mehr gefallen haben mochte, veranlasst worden, an die Schaffung dieser christlichen Legende zu gehen. Seine Kenntnisse und sein Gesichtskreis waren wohl zu beschränkt, als dass er von solchen klassischen Dingen etwas besonderes gewusst hätte. Dagegen war er wohl beschlagen in den Biblischen Schriften und den damals von der Bibel noch nicht allzu sehr getrennten Apocryphen der beiden Testamente. Besonders mag ihm die Abimelechlegende bekannt gewesen sein, die auch sein Wohlgefallen derartig erregte, dass er es nicht versäumen wollte, dieselbe umzudichten und umzutaufen, wozu ihm ein merkwürdiger Reliquienfund den äusseren Anlass gegeben haben mochte.

Weil aber das Motiv vom langen Schlafe die Volksseele so sehr ergreift, die ja den Schleier des Todes wie auch des Jenseits gar so gerne gelüftet wissen wollte, so war es dem Dichter ein Leichtes, die Begeisterung des Volkes für seine Legende zu gewinnen und dieser letzteren nicht bloss freudigste Aufnahme zu sichern, sondern sie auch dem eisernen Bestand der Literatur für alle Zeiten einzuverleiben. Und dass hierin seine Hoffnungen wohl noch weit übertroffen wurden, hat die Geschichte dieser Legende reichlich bewiesen.

Ja sogar noch mehr hat dieser Dichter mit seiner Legende erreicht. Wenn es wirklich zu keiner Zeit und an keinem Orte

solche Martyrer-Jünglinge gegeben hat, so haben doch diese Jünglinge gerade auf die Legende des Dichters hin wenigstens nachträglich in der Volksanschauung Fleisch und Blut angenommen und sind Gegenstand inniger Verehrung und treue Helfer in mannigfachen Nöten selbst bei nichtchristlichen Völkern geworden.

Anhang.

Proben zur Textvergleichung.

Die Schwierigkeiten, die sich in der Frage nach der gegenseitigen Abstammung der einzelnen Texte darbieten, erfordern neben der obigen Zusammenstellung von Texten *(pg. 106ss.)* und der Gruppierung der merkwürdigen Punkte der Legende noch eine weitere Gegenüberstellung und zwar unter einem anderen Gesichtspunkt. Es müssen speziell die Glieder der einzelnen Textgruppen in vollem Wortlaut gegeben werden, um dadurch nicht bloss ihre Stellung zu ihren eigenen Gruppen, sondern auch noch zu den Gliedern der anders sprachlichen Textgruppen deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Und ausserdem müssen vor allem die beiden Texte aus *Cod. Syr. Paris 235 (= Paris)* und aus W (in G_2) wenigstens in ihrem „Plus" näher berücksichtigt und einander gegenübergestellt werden. Dazu müssen auch noch Proben aus den anderen grösseren Texten der Legende gegeben werden, damit auch deren Stellung in der Überlieferungsgeschichte einigermassen ersichtlich wird.

Die ersten zwei Tabellen stellen die beiden Kapitel XV und XVI der Legende dar:

1) **T** = Syrisch (*Pseudo-Tellmahrensis, nach Ryssel's Übersetzung*); in ( ) die Varianten von S (= Cod. Sachau 222) und P (= Cod. Paris 235); S om [ ]; kursiv = Übereinstimmung mit G_2 (bezw. L_1).
2) $\mathbf{G_1}$ (= NS); in ( ) Varianten von S (= *bisheriger Metaphrastes*); S om [ ].
3) $\mathbf{G_2}$ (= ARK); A = R im allgemeinen mit wenigen Varianten; in ( ) Varianten und Zusätze von K; K om [ ].
4) $\mathbf{L_1}$ = ML; L om [ ]; kursiv = Plus in L; auch aus anderen Hs. wurden wichtigere Varianten aufgenommen.
5) **P** = Syrische Prosa.
6) **V** = Codex V aus G_1.
7) **W** = Cod. W aus G_2.
8) C = Cod. Cassinensis cp. XV (*cfr.* L_1); kursiv = Plus und bedeutendere Wortvarianten gegenüber L_1. — K = Koptisch cp. XVI.

Am Schluss der zwei Tabellen wurden jedesmal die entsprechenden Texte aus Arabisch (Ibn Ishâq), Aethiopisch, Jakob von Sarug und Gregor von Tours aufgenommen; für cp. XV aus Koptisch (kursiv = Plus gegenüber den übrigen Texten, speziell gegenüber G_1), für cp. XVI aus C, weil Koptisch hier in die Tabelle aufgenommen wurde. In Betreff der übrigen Textproben geht das Nötige aus der Überschrift zu den einzelnen Texten hervor.

I. 1.	**T.** Da trat Jamblichus, da er sich beeilte aus der Stadt wieder fortzukommen, zu den Brotverkäufern *im Gewande eines Bettlers* (S der B.) heran und er nahm aus seinem Beutel Geld [heraus] und gab es den Brotverkäufern hin.	**G** Ὡς οὖν ἐν πολλῷ φόβῳ καὶ ἀγωνίᾳ ἦν, [Ἰάμβλιχος] βουλόμενος ἀπελθεῖν (ἐξελθεῖν) ἐκ τῆς πόλεως προσῆλθε πρὸς τοὺς πιπράσκοντας τοὺς ἄρτους ἀγοράσαι καὶ ἐκβάλλει (ἐκβαλών) ἀργύριον [ἐκ τοῦ βαλαντίου οὗ ἐβάσταζεν καὶ] ἔδωκεν αὐτοῖς.
2.	Sie aber betrachteten sein Geld und die Prägung (SP das Aussehen) der Münze, wie gross sie sei (P wie sie so gross war): und sie wunderten sich	Αὐτοὶ δὲ (+ λαβόντες καὶ) ἰδόντες τὴν μονήταν ὅτι μεγάλη ἦν καὶ ἐνηλλαγμένη, ἐθαύμασαν.
3.	und gaben sie einer dem anderen an ihrem Stande (P ihren Ständen), wo sie das Brot verkauften.	Καὶ ἀλλήλοις ἐπεδείκνυον αὐτήν καὶ παρῆλθε δι' ὅλων (διὰ πασῶν) τῶν καθεδρῶν τῶν πωλούντων τοὺς ἄρτους·
4.	Und sie zischelten und schauten auf den Mann,	καὶ ἐψιθύριζον μετ' ἀλλήλων καὶ ἐνέβλεπον (ἔβλεπον) εἰς τὸν Ἰάμβλιχον.
5.	indem sie sprachen: „Dieser (P Mann) da hat einen Schatz gefunden und zwar stammt er aus der Zeit vor vielen Generationen (P u. zwar ist er Jahrhd. alt)."	Καὶ εἶπον· „Οὗτος θησαυρὸν εὗρεν, καὶ ἔστιν [ἀπὸ] πολλῶν ἐτῶν".
6.	Jamblichus aber schaute auf sie, wie sie über ihn zischelten und auf ihn schauten; und er ward ängstlich,	Ὁ δὲ Ἰάμβλιχος βλέπων αὐτοὺς (τοὺς) προσέχοντας αὐτῷ [καὶ] ψιθυρίζοντας ἐφοβήθη.
7.	und vor Furcht zitterte (P er) sein ganzer Leib;	[Καὶ ἀπὸ τῆς δειλίας ἐτρόμαζεν ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ]· [(ἐγνώριζον) αὐτὸν
8.	denn er meinte, sie hätten ihn erkannt,	Ἐνόμισε (ἐνόμιζε) γὰρ ὅτι ἐγνώρισαν

1.	**P.** Da trat er, da er sich beeilte wieder fortzukommen, zu den Brotverkäufern im Gewande eines Bettlers heran. Und er nahm Geld heraus und gab es ihnen.	**V** Ὡς οὖν ἐν πολλῷ φόβῳ ὑπῆρχεν, ἦλθε πρὸς τοὺς πιπράσκοντας τοὺς ἄρτους ἀγοράσαι καὶ ἐκβαλὼν τὸ ἀργύριον ἔδωκε τοῖς πράταις.
2.	Sie betrachteten es und sahen, dass es eine alte Münze sei,	Αὐτοὶ δὲ ἰδόντες τὴν μονήταν, ὅτι μεγάλη ἦν καὶ ἐνηλλαγμένη, ἐθαύμαζον.
3.	und gaben sie einer dem anderen,	Καὶ ἀλλήλοις ἐπεδείκνυον καὶ παρῆλθον δι' ὅλων τῶν καθεδρῶν τῶν πωλούντων τοὺς ἄρτους.
4.	indem sie zischelten	Καὶ ἐψιθύριζον μετ' ἀλλήλων καὶ ἐνέβλεπον εἰς τὸν Ἰάμβλιχον
5.	und sprachen: „Dieser Mann hat einen Schatz gefunden, der verborgen war seit Jahren."	καὶ ἔλεγον· „Οὗτος θησαυρὸν εὗρεν καὶ ἔστι πολλῶν ἐτῶν ὁ θησαυρός."
6.	Er aber schaute auf sie, wie sie über ihn zischelten und auf ihn schauten.	Ὁ δὲ Ἰάμβλιχος βλέπων αὐτοὺς ψιθυρίζοντας ἐφοβήθη.
7.	Und vor Furcht zitterte er;	Καὶ ἐτρόμασε τὸ σῶμα αὐτοῦ.
8.	denn er meinte, sie hätten ihn erkannt	Ἐνόμισε γάρ, ὅτι ἐγνώρισαν αὐτὸν

1. **G**$_2$ *Γενομένου οὖν τοῦ Ἰαμβλίχου ἐν ἐκστάσει* (+ *καὶ ἀπορίᾳ*) *καὶ θέλοντος ἐξελθεῖν ἐκ τῆς πόλεως, ἤγγισε πλησίον τῶν πωλούντων τὰ ψωμία* (*τοὺς ἄρτους*) *ἐν ὁμοιώματι πτωχοῦ καὶ ἐξήνεγκε* (*ἐξενέγκας*) *μιλιαρίσια* [*καὶ*] *ἔδωκεν αὐτοῖς* (+ *τοῦ λαβεῖν ἐκ τῶν ἄρτων*).

L$_1$ Facto vero Malcho in excessu mentis et volente egredi de civitate *appropinquavit juxta vendentes panes in similitudine mendici* et ejecit argenteos et dedit eis.

2. *Αὐτοὶ δὲ* (+*λαβόντες αὐτὰ*) *κατενόησαν* (*κατενόουν*) [*εἰς*] *τὰ μιλιαρίσια καὶ ἐθαύμαζον.*

Ipsi vero consideraverunt argenteos et mirati sunt.

3. *Καὶ εἷς τῷ ἑνὶ* (*καθεζόμενοι*) [*ἐπὶ τοῖς καθίσμασι*] *τῶν πωλούντων τὰ ψωμία* (*τοὺς ἄρτους semper*) *ἐπεδείκνυον ἀλλήλοις.*

Et unus ad alterum in sedilibus (L de sedentibus) vendentium panes argenteos ostendebant alterutris.

4.

5. *Καὶ πρὸς ἑαυτοὺς ἔλεγον* (*ἐλ. πρὸς ἑαυτ.*): „*Οὗτος ὁ νεώτερος θησαυρὸν εὗρε, καὶ ἔστι* (R *ἐπὶ*) *πολλῶν ἐτῶν.*

Et (L + ad semetipsos) dicebant [ad seipsos]: „Iste juvenis thesaurum invenit, et est ante plurimos annos.“

6. *Ἰάμβλιχος δὲ* (*ὁ δὲ Ἰ.*) *ἔβλεπεν* (*βλέπων*) *αὐτοὺς* (*αὐτοῖς*) *κατανοοῦντας* (*κατ. μετ' ἀλλήλων καὶ διαλογιζομένους*) [*ἀλλήλους καὶ συμμυστηριάζοντας μετ' ἀλλήλων καὶ*] *ἐδειλία* (*ἐδειλίασε*).

Malchus vero videbat *(M dicebat ad)* eos considerantes ad invicem [et] consecretari; et formidabat

7. *Καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ ἔτρεμεν.*

et omne corpus (L + ejus) tremebat.

8. *Ἐνόμιζε* (*ἐνόμισε*) *γὰρ ὅτι ἐγνώρισαν αὐτόν.*

Putabat enim, quoniam cognoverunt (L cognovissent) eum.

---

1. **W** *Ὄντος δὲ Ἰαμβλίχου ἐν ἐκστάσει καὶ θέλοντος ἐξελθεῖν τῆς πόλεως, ἤγγισε πλησίον τῶν πωλούντων τὰ ψωμία ἐν ὁμοιώματι πτωχοῦ καὶ ἐξήνεγκε μιλιαρίσια καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς.*

C Malchus vero factus in excessu mentis et volens egredi de civitate appropinquans juxta vendentes panes in similitudine mendici, *protulit* argenteos et dedit eis.

2. *Αὐτοὶ δὲ κατενόησαν τὰ μιλιαρίσια καὶ ἐθαύμασαν.*

Ipsi *autem* considerantes argenteos mirati sunt.

3. *Καὶ εἷς τῷ ἑνὶ ἐπιδεικνύοντες*

porrigentes ad alterutrum

4.

5. *ἔλεγον*: „*Οὗτος ὁ νεώτερος θησαυρὸν εὗρεν, καὶ ἔστι πρὸ πολλῶν ἐτῶν.*“

ac dicentes: „Iste juvenis thesaurum *absconditum* invenit et est ante plurimos annos. *Erat enim superscriptio argenteorum anni primi imperatoris Decii.*

6. *Ὁρῶν δὲ αὐτοὺς Ἰάμβλιχος μυστηριάζοντας ἀλλήλοις καὶ κατανοοῦντας αὐτὸν ἐδειλίασε*

Malchus *ergo* videns eos considerantes in invicem et *conferentes,* formidabat

7. *καὶ ἐτρόμασεν.*

et *contremiscebat.*

8. *Ἐνόμιζε γὰρ ὅτι ἐγνώρισαν αὐτόν.*

Putabat enim, quia cognovissent eum

I. 9. T u. beabsichtigten, ihn zum König zu führen (P den Hofleuten des K. D zu übergeben; S dem Hofe des K. D. zu überlief.).

10. Und andere traten gerade vor ihn hin und betrachteten ihn.

11. Und er stand voller Furcht da und sprach zu ihnen: „Ich bitte euch, siehe das Geld habt ihr erhalten, und ich will gar nicht *Brot an mich nehmen,*

12. (S nur sollt ihr nicht zischeln).“ Sie aber erhoben sich u. legten die Hände an ihn

13. und ergriffen ihn und sagten zu ihm: „Wo bist du her, da du einen Schatz von den frühesten Königen gefunden hast,

14. *so zeige es uns doch* (P wo er ist), *damit wir deine Teilhaber seien und damit* (P dann wollen) *wir dich verbergen.*

15. *Und wenn nicht, so wirst du dem Gerichte über Tod überliefert.“*

16. *Er aber wunderte sich bei sich selbst und sprach: „Sogar durch das, wovor ich mich nicht fürchtete* (P dadurch dass ich mich nicht fürchtete), ist mir neue Veranlassung zum Ängstigen erwachsen.“

---

9. P und beabsichtigten ihn zum Hause des Königs Decius zu führen.

10. Denn sie traten auch gerade vor ihn hin und betrachteten ihn.

11. Und er sprach voller Furcht zu ihnen: „Das Geld habt ihr erhalten und ich will gar nicht Brot an mich nehmen.“

12. Und sie legten die Hände an ihn

13. und ergriffen ihn u. fragten ihn: „Wo bist du her? Denn du hast einen Schatz von den frühesten Königen gefunden.

14. Aber zeige ihn uns doch, damit wir deine Teilhaber seien u. wir dich verbergen

15. und dass wir dich nicht dem Gerichte überliefern.“

16. Er aber verwunderte sich bei sich selbst und sprach: „Sogar durch das, wovor ich mich nicht fürchtete, ist mir neue Veranlassung zum Ängstigen erwachsen.“

G_1 *καὶ βούλονται αὐτὸν παραδοῦναι (παρ. αὐτὸν) Δεκίῳ τῷ βασιλεῖ.*

Ἄλλοι (πολλοί) δὲ προσήρχοντο βλέποντες (ἐμβλέπ.) εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.

[Καὶ ὡς ἵστατο ἐν πολλῷ ἀγῶνι εἶπεν: „Δέομαι ὑμῶν, ἰδοὺ ἔχετε τὸ ἀργύριον καὶ οὐδὲν θέλω“].

[Αὐτοὶ δὲ ἐξαναστάντες ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας.]

[Καὶ ἐκράτησαν αὐτὸν λέγοντες: „Εἰπὲ ἡμῖν, πόθεν εἶ, ὅτι θησαυρὸν τῶν ἀρχαίων βασιλέων εὗρες·]

[δὸς ἡμῖν μέρος ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐ φανεροῦμέν τινι.]

[Ἐὰν δὲ μὴ βουληθῇς, παραδώσομέν σε τῷ δικαστῇ“.]

[Ταῦτα δὲ ἀκούσας Ἰάμβλιχος ἐξίστατο ἐν ἑαυτῷ λέγων: „Καὶ τοῦτο ὃ οὐ προσεδόκων, προσετέθη μοι εἰς ἀλγηδόνας“.]

V *καὶ βούλονται παραδοῦναι αὐτὸν Δεκίῳ τῷ βασιλεῖ.*

Καὶ ὡς ἵστατο ἐν πολλῇ ἀγωνίᾳ λέγει αὐτοῖς: „Δέομαι ὑμῶν, ἔχετε τὸ ἀργύριον καὶ οὐδὲν θέλω.“

Αὐτοὶ δὲ ἀναστάντες ἐπέβαλον αὐτῷ τὰς χεῖρας.

Καὶ ἐκράτησαν αὐτὸν λέγοντες: „Εἰπὲ ἡμῖν, πόθεν εἶ, ὅτι θησαυρὸν τῶν ἀρχαίων βασιλέων εὗρες.

Δὸς ἡμῖν τὸ μέρος ἡμῶν καὶ οὐ φανεροῦμέν σε.

Ἐὰν δὲ μὴ δώσῃς, παραδίδομέν σε τῷ δικαστῇ.“

Ταῦτα ἀκούων Ἰάμβλιχος ἐξίστατο ἐν ἑαυτῷ λέγων: „Καὶ τοῦτο οὐ προσεδόκων καὶ προσετέθη μοι.“

9. G$_2$ *Καὶ ἐφοβεῖτο, μὴ* [*παραδώσουσιν αὐτὸν*] *τῷ βασιλεῖ Δεκίῳ* (+ *παραδ. αὐτόν*).
10. [*Καὶ αὐτοὶ κατενόουν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*].
11. *Αὐτὸς δὲ ἵστατο* (*εἱστήκει*) *φοβούμενος καὶ λέγει αὐτοῖς: „Δέομαι ὑμῶν, ἔχετε τὸ* (*τὰ ἀργ.*) *ἀργύριον καὶ οὐ θέλω τὰ ψωμία“.*
12. *Οἱ* (*αὐτοί*) *δὲ ἀνέστησαν* (*ἀναστάντες*) [*καὶ*] *ἐπέβαλλον τὰς χεῖρας ἐπ᾽ αὐτόν.*
13. (+ *Καὶ ἐκράτησαν αὐτόν*) *καὶ λέγουσιν αὐτῷ: „*(*Νεώτερε,*) *πόθεν εἶ, ὅτι εὕρεμα* [*ἐκ*] *τῶν βασιλέων τῶν ἀρχαίων εὗρες.*
14. *Ἀνάγγειλον ἡμῖν* [*τὸ ἀληθὲς*] *καὶ γινόμεθα κοινωνοὶ μετὰ σοῦ καὶ* (*K deest folium*) *σκεπάζομέν σε.*
15. *Εἰ δὲ μὴ θελήσεις, εἰς θάνατόν σε παραδίδομεν.“*
16. *Ὁ δὲ* [*Ἰάμβλιχος*] *ἐθαύμαζεν ἐν ἑαυτῷ καὶ ἔλεγεν: „Ἰδοὺ ὃ*(?) *ἐφοβούμην, τοῦτο αὐτὸ προσετέθη μοι εἰς βασάνους“.*

L$_1$ Et cogitabat (C timebat) [dicens], ne imperatori Decio traderent eum (BDH me).
Et ipsi considerabant personam (B vultum) ejus.
Ipse vero stabat formidans et dicit eis: „Oro vos, ecce habetis (L habete) argenteos et nolo panes.“

Illi vero surrexerunt et immiserunt manus super eum;
et comprehenderunt (L *eum*) et dicunt ei: „Unde es *tu, aut quod est nomen tuum dic nobis,* quoniam inventionem imperatorum antiquorum invenisti.
Nuntia nobis, et erimus communes tecum et cooperimus (L cooperiemur) te.

Si vero nolueris, ad mortem trademus te.“
Ipse autem mirans in semetipso dicebat: „Ecce, quod a Domino habebam, et hoc mihi abjectum (CT adjectum) est in tormentis.“

---

9. W *Καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων, μήπως τῷ βασιλεῖ Δεκίῳ παραδώσουσί με.*
10. *Καὶ αὐτοὶ κατενόουν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.*
11. *Αὐτὸς δὲ ἔστηκε φοβούμενος καὶ λέγει αὐτοῖς: „Δέομαι ὑμῶν, ἰδοὺ ἔχετε τὸ ἀργύριον· οὐκ ἔτι θέλω ψωμία.“*
12. *Αὐτοὶ δὲ ἀνέστησαν*
13. *καὶ ἐπελάβοντο αὐτοῦ. Καὶ ἔλεγον αὐτῷ: „Πόθεν εἶ, ὅτι εὕρεμα τῶν ἀρχαίων βασιλέων εὗρες.*
14. *Ἀνάγγειλον ἡμῖν καὶ γενόμεθα κοινωνοὶ καὶ σκέπομέν σε.*
15. *Ἐὰν δὲ μὴ θελήσῃς, θανάτῳ σε παραδώσομεν.“*
16. *Αὐτὸς δὲ ἐθαύμαζεν ἐν ἑαυτῷ καὶ ἔλεγεν: „Ἰδοὺ καὶ ὃ οὐκ ἐφοβούμην, προσετέθη μοι εἰς βάσανον.“*

C et *timebat,* ne imperatori Decio traderent eum.
Ipsi *autem intentius* considerabant personam ejus.
Et ipse *pavens ac* formidans dixit eis: „Oro vos, habete argenteos et nolo panes. *Tantum ne mihi molesti sitis.“*
Tunc illi insurgentes

comprehenderunt eum et dicunt ei: „Unde es, quoniam *pecuniam* antiquorum imperatorem invenisti?
Pande nobis et erimus *socii* tecum et *celabimus* te.“

Malchus autem mirans in semetipso dicebat: „Ecce quod a Domino habeo, et hoc mihi adjectum est *in scandalum et* in tormentum.“

I. 17. **T** Sprechen zu ihm jene Leute: „Es kann ein Schatz nicht verborgen bleiben, o Jüngling, wie du gemeint hast."

18. Jamblichus aber wusste nicht, was er darüber zu ihnen sagen sollte (P + weil er ängstlich war in seinem Gemüte).

19. Als sie aber sahen, dass er stillschwieg und nichts redete (P antwortete), schlugen sie seine Kapuze zurück und warfen sie auf seinen Nacken.

20. Und da sie mitten auf dem grossen Markte (P in der Stadt) standen und ihn *drangsalierten,* lief die Kunde davon in der ganzen Stadt umher, indem man sagte: „Einer, der einen Schatz gefunden (P gehoben) hat, ist ergriffen worden."

21. Und es kamen ganze Scharen (S kam eine Menge Volkes) zum Vorschein und sammelten sich um ihn und blickten ihm in sein Gesicht, indem sie sagten: „Dieser Jüngling ist ein Fremder, den wir noch nie (P + hier) gesehen haben."

G$_1$ [*Καὶ εἶπον αὐτῷ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι: „Νεανίσκε, οὐ δύναται θησαυρὸς κρυβῆναι, ὡς σὺ νομίζεις".*]

[*Ὁ δὲ Ἰάμβλιχος ἀπορήσας οὐκ εὗρεν τί ἀπολογήσασθαι περὶ τούτου.*]

[*Αὐτοὶ δὲ ὁρῶντες αὐτὸν σιγῶντα καὶ μὴ ἀποκρινόμενον ἐπῆραν τὸ φακιόλιον αὐτοῦ καὶ περιέθηκαν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ.*]

Καὶ ὡς ἵσταντο κατέχοντες αὐτὸν ἐν μέσῳ τῆς ἀγορᾶς, συνέδραμεν (+ *ὄχλος πολὺς καὶ ἐξῆλθεν*) *ὁ λόγος* (+ *οὗτος*) *κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν λεγόντων* (+ *ὅτι*) *„Κατεσχέθη τις* (+ *νεανίας*) *εὑρὼν θησαυρόν".*

Καὶ συνῆχθησαν ἐπάνω αὐτοῦ ὄχλος πολὺς φάσκοντες: „Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ξένος ἐστὶ καὶ οὐδέποτε εἴδομεν αὐτόν."
Καὶ ἠτένιζον εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.

---

17. **P** Es sprechen jene Leute: „Sieh doch ein, dass ein Schatz nicht verborgen bleiben kann, o Jüngling."

18. Und er war unruhig und wusste nicht, was er zu ihnen sagen sollte.

19. Und sie schlugen seine Kapuze zurück und warfen sie auf seinen Nacken.

20. Und da sie ihn fortschleppten, lief die Kunde davon in der Stadt umher, dass hier einer, der einen Schatz gefunden hat, ergriffen worden sei.

21. Und es kamen ganze Scharen zum Vorschein und traten an ihn heran und blickten ihm in das Gesicht, indem sie sagten: „Dieser Jüngling ist ein Fremder, u. wir haben ihn noch nie gesehen."

V *Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ: „Νεανίσκε, οὐ δύναται θησαυρὸς κρυβῆναι, ὡς σὺ νομίζεις."*
Ὁ δὲ Ἰάμβλιχος ἀπορήσας οὐκ εὗρε τί ἀπολογήσασθαι.
Αὐτοὶ δὲ ὁρῶντες αὐτὸν ἑστῶτα καὶ μὴ ἀποκρινόμενον, ἐπῆραν τὸ σάβανον αὐτοῦ καὶ περιέθηκαν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ.
Καὶ ὡς ἵσταντο κατέχοντες αὐτὸν εἰς τὴν ἀγοράν, διέδραμεν ὁ λόγος κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν λεγόντων: „Κατεσχέθη τίς ποτε εὑρὼν θησαυρόν."

Καὶ συνῆχθησαν ἐπ' αὐτὸν ὄχλοι πολλοὶ λέγοντες: „Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ξενός ἐστιν, οὐδέποτε εἴδομεν αὐτόν."

17. G_2 *Καὶ εἶπον αὐτῷ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι:* L Et dixerunt ei viri illi: „Non potest
„Οὐ δύναται τοῦτο τὸ εὕρεμα κρυβῆναι, (L potes) inventum abscondi, juvenis,
νεώτερε, καθὼς σὺ λογίζῃ.“ ut (B + tu) reputas (L putas).“
18. *Ὁ δὲ Ἰάμβλιχος οὐχ εὕρισκεν ἀπόκρισιν* Malchus vero non inveniebat respon-
δοῦναι αὐτοῖς ἀπὸ φόβου καὶ δειλίας. sum dare illis ex pavore.

19. *Οἱ δὲ ἰδόντες, ὅτι ἡσύχαζε καὶ οὐκ* Illi *vero* videntes, quoniam (L quod)
ἀπεκρίνατο, ἔβαλλον τὸ φακιόλιον silebat et non respondebat, miserunt
αὐτοῦ εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ (R om). facialem in collo (L collum) ejus.

20. *Καὶ εἶλκον αὐτὸν εἰς τὴν πλατεῖαν* Et trahebant eum in plateam; et
καὶ ὡς ἐκρατεῖτο ἐν τῷ μέσῳ, γνωστὸν tenebatur in medio civitatis. Et no-
ἐγένετο πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει καὶ tum factum est omnibus et dicebant,
ἔλεγον ὅτι ἐπιάσθη τις ἀνευρὼν quoniam apprehensus est quidam at-
θησαυρόν. tollens thesauros.

21. *Καὶ συνήχθη ἐπ' αὐτῷ* (R *αὐτὸν*) *ὁ ὄχλος* Et congregatus est super eum populus
πολὺς λέγοντες: „Οὗτος ὁ ἄνθρωπος multus dicentium: „Iste homo pere-
ξένος ἐστὶ καὶ οὐδέποτε εἴδομεν αὐτόν.“ grinus est, numquam vidimus eum.“

---

17. W *Καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι:* C Et dixerunt ei: „Non potest *hoc* in-
„Οὐ δύναται τὸ εὕρεμα, νεώτερε, ventum abscondi, juvenis, ut putas.
κρυβῆναι, καθὼς σὺ νομίζεις.“ *Prode illud et bene tibi erit.“*
18. *Ἰάμβλιχος δὲ οὐχ εὕρισκεν ἀπόκρισιν* Malchus vero pavore *correptus, non*
δοῦναι αὐτοῖς ἀπὸ δειλίας. *poterat ultra* respondere eis.
19. *Οἱ δὲ ἰδόντες, ὅτι ἡσύχαζε καὶ οὐκ* *At* illi videntes, quia *tacens* non respon-
ἀπεκρίνατο, ἔβαλον τὸ φακιόλιον αὐ- deret eis, *ira permoti* miserunt fasciale
τοῦ εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ. in collum ejus;
20. *Καὶ ἕσυραν αὐτὸν εἰς τὴν πλατεῖαν.* et trahebant eum in platea. Et tene-
Γνωστὸν δὲ ἐγένετο πᾶσι τοῖς ἐν τῇ batur in medio civitatis. Et notum
πόλει καὶ ἔλεγον, ὅτι ἐπιάσθη τις factum est omnibus *habitantibus Ephesi*
εὑρὼν θησαυρούς. et dicebant *ad invicem: „Eamus et*
videamus, quoniam apprehensus est
quidam *afferens* thesaurum.“
21. *Καὶ συνήχθη ἐπάνω αὐτοῦ ὄχλος πο-* Et congregatus est *ad* eum populus
λὺς λέγοντες: „Οὗτος ὁ ἄνθρωπος multus dicens: Iste homo peregrinus
ξενός ἐστι καὶ οὐδέποτε εἴδαμεν est *et* nunquam vidimus eum.“
αὐτόν.“

I. 22. T Denn obwohl Jamblichus sie davon (P gerne) überzeugen wollte, dass er nicht einen Schatz gefunden habe,

23. wunderte er sich doch darüber, dass jedermann sagte: „Ich kenne ihn nicht"; *und er hörte auf zu reden.*

24. Denn er war bei sich selbst ganz zuversichtlich, indem (P und) er dachte, *dass er* (P ja) *Eltern* und Geschwister *in der Stadt habe und dass er zu einer grossen und angesehenen Familie in der Stadt* Ephesus *gehöre* (P + und dass sie kommen und ihn aus der Volksmenge, die ihn festhielt, befreien würden).

25. *Und er wusste und war seiner Sache sicher* (P zuversichtlichen Sinnes), *dass er den Abend zuvor alle Leute gekannt hatte, und doch erkannte er am Morgen auch nicht einen.*

26. *Und so schaute* (P stand) *er wie ein Verrückter auf die Versammelten* (P mitten unter der Volksmenge), *um* (P + seine Eltern oder) *jemanden von seinen Geschwistern und* (P + oder jemanden von) *seinen Bekannten zu sehen; doch es war niemand da.*

27. Und indem ihn Schwindel erfasste, stand er da mitten unter den Versammelten.

G₁ *Καὶ βουλόμενος (ἐβούλετο) Ἰάμβλιχος πληροφορῆσαι αὐτούς (ἀπολογεῖσθαι αὐτοῖς) ὅτι οὐχ εὗρε θησαυρόν.*
(Καὶ) ὑπὸ τῆς ἐκπλήξεως (+ συνεχόμενος οὐκ ἴσχυσε) [οὐ συνεχωρεῖτο, ἐπειδὴ πάντες οἱ ἐρχόμενοι ἠτίμαζον εἰς αὐτὸν καὶ οὐδεὶς ἔλεγεν, ὅτι γινώσκω αὐτόν.]
[Αὐτὸς δὲ προσεδόκα ἐπιγινώσκειν ἢ τὸν πατέρα ἢ τὴν μητέρα ἢ τοὺς ἀδελφοὺς ἤ τινα τῶν συγγενῶν αὐτοῦ ἢ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ]· προσέχων καὶ (δὲ) περισκοπῶν (περιεσκόπει) εἰς τὸν ὄχλον καὶ οὐδένα ἐγίνωσκεν (ἐπεγίνωσκε)· καὶ γὰρ λαμπρὸν καὶ περιφανὲς γένος εἶχεν ἐν τῷ παλατίῳ Ἐφέσου· καὶ καθὼς ἐνόμιζεν ὅτι ἐσπέρας ἦν γνωστὸς (γν. ἦν) πᾶσι καὶ ἑωθεν οὐδένα ἐπεγίνωσκεν (ἐπιγινώσκων ἐθαύμαζεν).

Καὶ ὡς ἄνους (ἐξεστικώς) προσεῖχεν εἰς τὸν ὄχλον ἰδεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ (+ ἤ τινα τῶν ἀδελφῶν)· καὶ οὐδὲ εἷς ὑπῆρχεν ἐξ αὐτῶν.

---

22. P

23.

24. Er aber dachte, dass er seine Eltern und Familie in der Stadt habe.

25.

26. Und so schaute er wie ein Verrückter auf diesen und jenen, indem er sich einbildete, er vermöge jemanden von seinen Bekannten zu sehen. Doch es war niemand da.

27.

V *Καὶ βουλόμενος Ἰάμβλιχος πληροφορῆσαι αὐτούς, ὅτι οὐχ εὗρε θησαυρόν, ἀπὸ τῆς ἐκπλήξεως οὐ συνεχωρεῖτο.*

Αὐτὸς δὲ προσεδόκα ἐπιγινώσκειν τὸν πατέρα ἢ τοὺς ἀδελφοὺς ἤ τινα τῶν γνωρίμων αὐτοῦ περιβλεπόμενος εἰς τὸν ὄχλον ὧδε κἀκεῖσε,

ὡς ἐνόμιζεν, ὅτι ἐσπέρας ἦν γνωστὸς καὶ ἑωθεν οὐδεὶς αὐτὸν ἐπεγίνωσκεν.

22. G_2 Ἤθελε δὲ Ἰάμβλιχος πληροφορεῖσθαι (R -ρῆσαι) αὐτοῖς ὅτι οὐχ εὗρεν εὕρεμα. L$_1$ Et volebat Malchus (L: M. vero v.) satisfacere eis, quoniam nihil invenerat (C quia nullum unquam thesaurum invenisset).

23. Καὶ οὐκ ἠδύνατο, ὅτι ἕκαστος κατενόει αὐτόν, καὶ οὐδεὶς ἐπεγίνωσκεν αὐτόν. Et non poterat, quia unusquisque considerabat eum et non (T nullus) cognoscebat eum.

24. Καὶ ὡς ἐν ἐκστάσει ἦν ἡσυχάζων, προσδοκῶν ὅτι ζῶσιν ἀκμὴν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἐν τῇ πόλει καὶ τὸ γένος αὐτοῦ τὸ μέγα καὶ γνωστόν, ὃ εἶχεν ἐν αὐτῇ. Et in excessu mentis fuit tacens et fidens, quod (L quia) viverent adhuc parentes ejus in civitate et genus ejus magnum et cognitum, quem (L quod) habuit in ea.

25. Καὶ πεπεισμένος ἦν ἀσφαλῶς ὡς ὅτι ἕως ὀψὲ καὶ ἐπεγίνωσκε καὶ ἐπεγινώσκετο ὑπὸ πάντων καὶ τῷ πρωῒ οὐδένα ἐπεγίνωσκεν οὐδὲ ἐπεγινώσκετο ὑπό τινος. Et praesumens fuit certo, quod quasi usque ad noctem (L in nocte) (L + *cognoscebat omnes et)* cognoscebatur ab omnibus [et usque ad mane nullum cognoscebat] (L *et mane facto nullum cognoscens nec cognoscitur ab aliquo).*

26. Ἀλλ' ὡς ἔξιχος ἵστατο ἀνὰ μέσον τοῦ ὄχλου τῆς πόλεως προσέχων εἰς τὸν ὄχλον ἐπιγνῶναι ἢ ἀδελφὸν ἤ τινα τῶν διαφερόντων αὐτῷ ἢ καὶ τῶν γνωστῶν αὐτοῦ. Καὶ οὐδένα ἐπεγίνωσκεν. (LDTC om): Aut insanus erat. Et prospiciebat in populum volens cognoscere aut fratrem aut aliquem de consanguineis suis aut notum suum; et non cognoscebat,

27. sed insanus stabat in medio populi civitatis.

---

22. W Καὶ ἤθελεν Ἰάμβλιχος πληροφορῆσαι αὐτούς, ὅτι οὐχ εὗρεν εὕρεμα. C Et volebat Malchus satisfacere eis, *quia nullum aliquando thesaurum* invenisset.

23. Καὶ οὐκ ἠδύνατο, ὅτι ἕκαστος κατενόει αὐτὸν καὶ οὐκ ἐπεγίνωσκεν αὐτόν. Et non poterat.

24. Καὶ ἐν ἐκστάσει ἦν ἡσυχάζων· ἐνόμιζε γὰρ ὡς ὅτι ζῶσιν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἐν τῇ πόλει. *Con*fidens *autem, quia* viverent adhuc parentes ejus in civitate et genus ejus *esset* magnum et *omnibus* cognitum, *quemadmodum fuit antea,*

25. Καὶ ἐθάρρει ἀσφαλῶς, ὡς ὅτι ὀψὲ ἐπεγινώσκετο καὶ ἐπεγίνωσκε τοὺς πάντας. *quaerebat signum facere,* quod quasi *pridie* cognoscebatur ab omnibus *et ipse neminem* cognoscebat, *nec eum ullus recognoscebat.*

26. Καὶ ὡς ἔξιχος ἦν προσέχων εἰς τὸν ὄχλον ἐπιγνῶναι ἀδελφὸν ἤ τινα. Καὶ ὡς οὐδένα ἐπεγίνωσκεν (*cfr. cp. XVI).* Et *sollicitus* prospiciebat in populum volens cognoscere *aliquem suorum* aut fratrem aut notum, et non *inveniebat;*

27. sed stabat *veluti amens effectus aut in exstasi positus.*

II. 1. T_1 Da entstand ein grosser Lärm in der Stadt; und das Gerücht (S sie) lief bis hin zur Kirche, und man brachte es vor (S und die Rede wurde vernommen von dem) den heiligen Mares, den Bischof *und Leiter der Stadt* (P + Ephesus).

G_1 [*Καὶ ὡς ἵστατο ἐν μέσῳ τοῦ ὄχλου,*] *τότε ἐγνώσθη ὁ λόγος ἐν ὅλῃ τῇ πόλει καὶ ἕως τοῦ ἐπισκόπου* (*ἐπισκοπείου*) [*ἔφθασε ἡ φωνή.*]

2. Auch war zu jener Zeit *Augustus,* der Prokonsul (P + der Provinz) beim Bischof anwesend; denn der Wille Gottes hatte sie beide zusammengeführt,

Εὑρέθη δὲ (+ *καὶ*) *κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ καὶ ὁ ἀνθύπατος* (+ *τῆς πόλεως*) *κατ' αὐτὴν τὴν ὥραν ἐρχόμενος* (*ἀνερχ.*) *πρὸς τὸν ἐπίσκοπον.*

3. damit der Schatz der Totenauferstehung *durch ihre Vermittlung* allen Völkern (P jedermann) geoffenbaret werde.

Καὶ ὡς διελογίζοντο περὶ τοῦ θησαυροῦ, ἐγνώσθη ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι (*λαοῖς*).

4. Und es befahlen alle beide, dass der Knabe *wohlbehalten* (= *vorsichtig*) zu ihnen geführt werden solle mit dem (SP seinem) Gelde in seiner Hand.

Καὶ [*οὕτως*] *ἐκέλευσαν* [*ἀμφότεροι*] *μετὰ πάσης φιλανθρωπίας φυλαχθῆναι τὸν νεανίσκον καὶ ἀχθῆναι* (*ἐνεχθῆναι*) *πρὸς αὐτοὺς ἔχοντα* [*καὶ*] *τὸ ἀργύριον ὃ ἐβάσταζεν* (*ἐπεφέρετο*).

5. Da *zogen* sie nun den (P seligen) Jamblichus mit sich *fort und geleiteten ihn* zur Kirche, während er meinte, sie wollten ihn zum König Decius geleiten.

Καὶ ὡς εἶλκον τὸν Ἰάμβλιχον εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐνόμιζεν ὅτι πρὸς Δέκιον τὸν βασιλέα ἕλκουσιν (*ἄγουσιν*) *αὐτόν.*

6. Und er blickte hierhin und dorthin,

Καὶ περιεσκόπει ὧδε κἀκεῖσε (*καὶ ὧδε*) *ἰδεῖν τινα τῶν* (+ *ἰδίων αὐτοῦ καὶ*) *γνωρίμων* [*ἢ τῶν ἰδίων αὐτοῦ*].

---

1. **P** Und das Gerücht verbreitete sich bis zum Bischof und zum Prokonsul,

V *Ἔφθασε δὲ ἡ φήμη ἕως τοῦ ἐπισκόπου.*

2. der bei ihm gerade zugegen war nach dem Willen Gottes, welcher sie beide zusammengeführt hatte,

Εὑρέθη δὲ κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ καὶ ὁ ἀνθύπατος τῆς πόλεως κατ' αὐτὴν τὴν ὥραν ἀνερχόμενος πρὸς τὸν ἐπίσκοπον.

3. damit der Schatz der Totenauferstehung durch ihre Vermittlung allen Völkern geoffenbaret werde.

Καὶ ὡς ἤκουσαν περὶ τοῦ θησαυροῦ,

4. Und es befahlen alle beide, dass der Knabe wohlbehalten zu ihnen geführt werden solle mit dem Gelde.

ἐκέλευσαν ἀμφότεροι μετὰ πάσης ἀσφαλείας φυλαχθῆναι τὸν νεανίσκον καὶ ἐνεχθῆναι πρὸς αὐτοὺς ἔχοντα καὶ τὸ ἀργύριον ὃ ἐβάσταζεν.

5. Und indem sie ihn geleiteten,

Καὶ ὡς εἶλκον τὸν Ἰάμβλιχον εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐνόμιζεν ὅτι πρὸς Δέκιον τὸν βασιλέα ἕλκουσιν αὐτόν.

6. blickte er hierhin und dorthin,

1. **G**$_2$ Ὡς δὲ ἠκούσθη ἐν ὅλῃ τῇ πόλει καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐγνώρισάν τινες περὶ τούτου καὶ Μαρίνῳ (R + τῷ ἐπισκόπῳ) τῆς πόλεως καὶ τοῖς (R τοὺς etc.) διοικηταῖς καὶ τῷ ἀνθυπάτῳ αὐγούστῳ τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
2.
3. Ὅθεν κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ ἐν ὅσῳ ἐλογίζοντο περὶ τοῦ εὑρέματος, ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ἐφανεροῦτο δι' αὐτῶν πᾶσι τοῖς αἱρετικοῖς.
4. Καὶ παρήγγειλαν ὅτε ἐπίσκοπος καὶ ὁ ἀνθύπατος, ἵνα μετὰ πολλῆς ἀσφαλείας φυλάξωσιν αὐτὸν καὶ ἵνα ἀγάγωσιν αὐτὸν ἔγγιστα αὐτῶν καὶ τὰ μιλιαρίσια αὐτοῦ.
5. Τότε οἱ ὑπηρέται παραλαβόντες τὸν Ἰάμβλιχον ἕσυρον αὐτὸν καὶ εἶλκον εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Αὐτὸς δὲ ὑπενόει, ὅτι πρὸς Δέκιον τὸν βασιλέα ἕλκουσιν αὐτόν.
6. Καὶ προσεῖχεν ὧδε καὶ ὧδε. Καὶ ἐδάκρυον οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ.

L$_1$ Et auditum est in totam civitatem et in ecclesiam innotuerunt Marino episcopo et disposituris civitatis [inventii augustus et proconsul Antypatus in hora illa].

Per dispositionem vero Dei, cum disputarent de invento thesauro, resurrectio mortuorum manifestabatur per illos omnibus haereticis.

Et denuntiaverunt episcopo et proconsuli, ut (L et) cum multa cautela custodiant (L custodirent) illum et ut perducant (L perducerent) eum juxta ipsos et argenteos ejus.

Et audientes ministri trahebant Malchum adducentes in ecclesiam; ipse vero existimabat, quoniam (L quod) ad Decium imperatorem trahunt (L-herent) eum.

Et intendebat hinc vel hinc (alii: illinc.)

---

1. **W** Ἠκούσθη ἐν ὅλῃ τῇ πόλει καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ ἐγνώρισαν Μαρίνῳ τῷ ἐπισκόπῳ

2. Καὶ οἱ διοικηταὶ δὲ τῆς πόλεως εὑρέθησαν σὺν αὐγουσταλίῳ τῷ ἀνθυπάτῳ τῆς πόλεως.
3. Κατ' οἰκονομίαν δὲ Θεοῦ ἐν ὅσῳ ἐλογίζοντο περὶ τοῦ εὑρέματος, ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ἐφανερώθη δι' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς αἱρετικοῖς.
4. Καὶ παρήγγειλαν ὅτε ἐπίσκοπος καὶ ἀνθύπατος, ἵνα μετὰ πολλῆς ἀσφαλείας φυλάξωσιν αὐτὸν καὶ ἀγάγωσιν αὐτὸν πρὸς αὐτοὺς καὶ τὰ μιλιαρίσια μετ' αὐτοῦ.
5. Καὶ ἀκούσαντες οἱ ὑπηρέται ἕσυραν τὸν Ἰάμβλιχον, ἕλκοντες αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Αὐτὸς δὲ ἐδόκει, ὅτι πρὸς Δέκιον τὸν βασιλέα ἀπάγουσιν αὐτόν.

6. Καὶ προσεῖχεν ὧδε κακεῖσε.

K Intanto infino al vescovo ne giunse la fama: *„Hanno preso oggi un uomo che ha trovato un tesoro di denari degli antichi imperatori.*

Avvenne per divina Provvidenza che il proconsole fosse seduto insieme col vescovo in quel momento;

imperocchè Iddio volea far manifesto il mistero della risurrezione.

Il proconsole, ed il vescovo comandarono immediatamente di portarlo colle monete che avea.

E così lo trassero e portarono alla chiesa *ove era il vescovo insieme col proconsole,* mentre Archelide reputava in se stesso che lo menassero al cospetto di Decio imperatore.

Guardava di qua e di là se mai avesse potuto scorgere alcuno dei suoi, *ma niuno vide che lo conoscesse.*

II. 7. **T** wobei die Volkshaufen über ihn lachten wie über einen Verrückten (*P + Gebet*).
8. Und so führten sie ihn unter grossem Zulauf (Gezerre) in die Kirche hinein.
9. (S + *Und als Jamblichus sah, dass sie ihn nicht zum König Decius führten, freute er sich ein wenig* = *W*).
10. (P om.: Und) der Prokonsul (P + aber) und (P + der Bischof) Mares nahmen das Geld ihm aus der Hand (P seinen Händen) und sie wunderten sich darüber.
11. Und der Prokonsul sprach zu Jamblichus: „Wo ist der Schatz, den du gefunden hast, von dem auch das Geld herkommt, das du in deinen Händen (S Hand) hältst?“
12. Jamblichus (P + *antwortete und*) sprach (P *zu ihnen*): „Einen Schatz (P + o Herr) habe ich niemals gefunden, wie man (P *ihr*) das von mir sagt;
13. vielmehr weiss ich *ganz bestimmt*, dass das Geld (P + das) in meiner Hand (P + ist) von dem Gelde meiner Eltern herkommt und dass es von der Münze ist, die man in dieser Stadt hat.

G$_1$ *Καὶ ὁ ὄχλος κατεγέλα αὐτοῦ (+ καὶ προσεῖχον αὐτῷ) ὡς μωροῦ (μωρῷ).*

Καὶ οὕτως μετὰ ἀπειλῆς (βίας) ὦθουν αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

Ὁ δὲ ἀνθύπατος καὶ Μάρης (Στέφανος) ὁ ἐπίσκοπος λαβόντες παρ' αὐτοῦ τὸ ἀργύριον εἶδον καὶ ἐθαύμασαν (-μαζον).

Τότε ἀποκριθεὶς ὁ ἀνθύπατος εἶπεν πρὸς (+ τὸν) Ἰάμβλιχον: „Ποῦ ἐστὶν ὁ θησαυρὸς ὃν εὗρες, ἐπειδὴ [καὶ] τὸ ἀργύριον ὃ βαστάζεις [ἐν χερσὶν] ἐξ αὐτοῦ ἐστιν“;

Ἰάμβλιχος ἔφη (εἶπεν): „Θησαυρὸν (+ μὲν) οὐδέποτε εὗρον, καθὼς κατηγορεῖτέ μου,

ἀλλ' οἶδα ἐγὼ ὅτι τῶν πατρικῶν μου (+ ἐστί) καὶ τῆς συναλλαγῆς τῆς πόλεως ὑπάρχει τὸ ἀργύριον [τοῦτο].

---

7. **P** wobei sie über ihn lachten, wie über einen Verrückten. (= 5) Er aber dachte, sie brächten ihn zum König Decius hin.
8. Und als er zur Kirche gelangte,
9.
10. da nahm er das Geld ihm aus der Hand; und sie wunderten sich über ihn, der Bischof und der Prokonsul.
11. Und sie sprachen zu ihm: „Wo ist der Schatz, von dem auch das Geld herkommt, das du in deinen Händen hast?“
12. Der Jüngling sprach: „Einen Schatz habe ich niemals gefunden, wie ihr von mir denkt.
13. Vielmehr ist das Geld von der Münze dieser Stadt.

V *Καὶ ὁ ὄχλος κατεγέλα αὐτοῦ.*

Καὶ μετὰ ἀπείλης ὦθουν αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

Ὁ δὲ ἐπίσκοπος καὶ ὁ ἀνθύπατος λαβόντες παρ' αὐτοῦ τὸ ἀργύριον ἰδόντες ἐθαύμασαν.

Τότε ἀποκριθεὶς ὁ ἀνθύπατος εἶπεν πρὸς Ἰάμβλιχον: „Εἰπέ, ποῦ ἐστιν ὁ θησαυρός, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἀργύριον ἐξ αὐτοῦ ἐστιν.“

Ἰάμβλιχος εἶπεν: „Θησαυρὸν οὐδέποτε εὗρον, καθὼς κατηγορεῖτέ μοι.

Ἀλλ' οἶδα ἐγὼ ὅτι τῶν πατέρων μου καὶ τῆς συναλλαγῆς τῆς πόλεως ὑπάρχει τὸ ἀργύριον τοῦτο.

7. G$_2$ *Καὶ ὁ ὄχλος ἐχλεύαζεν αὐτὸν ὡς ἐπὶ μωροῦ.* L$_1$ Et populus deridebat (M dirigebat) eum tanquam ratum (L fatuum). Et trahebant eum hinc vel hinc. Et oculi ejus lacrimabantur.

8.

9.

10. *Ὁ δὲ ἐπίσκοπος καὶ ὁ ἀνθύπατος ἦραν αὐτοῦ τὸ ἀργύριον καὶ ἐθαύμαζον αὐτό.* Episcopus autem et proconsul tulerunt argenteos (L + ejus) et mirabantur [eos].

11. *Καὶ μαθὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου εἶπεν αὐτῷ* (*K continuat: πρὸς αὐτὸν αὐστηρᾷ τῇ φωνῇ*): *Ἰάμβλιχε, εἰπὲ ἡμῖν ποῦ ἐστιν οὗ εὗρες θησαυρόν*): [„(R *Ἰάμβλιχε*) *Ποῦ τὸ εὕρεμα τοῦτο εὗρες, Ἰάμβλιχε*“]; *et* proconsul dixit *ad eum*: „[Malche], ubi est inventum, quod invenisti? Ecce enim [te 2ª] argenteum *ex ipso* invenimus tenentem (L attinentem) in manibus tuis (L manus tuas).“

12. *Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰάμβλιχος εἶπεν αὐτοῖς: „Εὕρεμά* (*θησαυρόν*) *ποτε οὐχ εὗρον, καθὼς λέγεταί* (*ὡς ὑμεῖς λέγετε*) *μοι.* Et respondens Malchus dixit illis: „Inventum (L + enim) ego aliquando non inveni, secundum quod dicitis mihi.

13. *Ἀλλ' ἐγὼ οἶδα ἀκριβῶς ἐκ τοῦ βαλαντίου τῶν γονέων μου εἶναι τοῦτο καὶ ἐκ τῆς συναλλαγῆς τῆς πόλεως ταύτης* [*ἔχω*] *τὸ ἀργύριον τοῦτο* (+ *ἔχω*). Sed ego scio manifeste, ex sacculo meorum parentum (L par. me.) esse hoc et [ex] commercio (L commercium) civitatis istius argentum hoc (L + esse), quod habeo.

---

7. W *Καὶ ὁ ὄχλος ἐχλεύαζεν αὐτὸν ὡς ἐπὶ μωροῦ. Καὶ εἶλκον αὐτὸν ὧδε κακεῖσε. Καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐδάκρυον* (*Gebet*). K Tutta la moltitudine lo derideva perchè a guisa dei pazzi stava in mezzo a loro.

8. *Καὶ οἱ κατέχοντες αὐτὸν τύπτοντες ἀπήγαγον εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ παρέστησαν αὐτὸν Μαρίνῳ τῷ ὁσιωτάτῳ ἐπισκόπῳ καὶ πρὸς τὸν ἀνθύπατον.* E lo cacciavano innanzi con minacce, finchè non l'ebber condotto alla chiesa.

9. *Καὶ ὅτε εἶδεν Ἰάμβλιχος, ὅτι οὐκ ἀπήγαγον αὐτὸν πρὸς τὸν βασιλέα, ἔλαβε θάρσος καὶ ἐπαίσατο τοῦ κλαίειν.*

10. *Καὶ ὁ ἐπίσκοπος καὶ ὁ ἀνθύπατος εἶδον τὸ ἀργύριον καὶ ἐθαύμασαν.* Il vescovo, *per nome Marino, al cui lato sedeva in quel momento il proconsole,*

11. *Καὶ ὁ ἀνθύπατος μαθὼν τὸ ὄνομα αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ: „Ἰάμβλιχε, ποῦ τὸ εὕρεμα εὗρες; Ἰδού, ἀργύριον εὕρομεν κρατούμενον εἰς τὰς χεῖράς σου.“* disse ad Archelide: „Dimmi, o giovine, ove hai trovato queste monete e dove è il tesoro di denari che tu hai rinvenuto?“

12. *Καὶ ἀποκριθεὶς Ἰάμβλιχος εἶπεν: Εὕρεμά ποτε οὐχ εὗρον, καθὼς λέγεται.* Rispose il *santo* Archelide e disse: „Non ho trovato verun tesoro mai, siccome questi m'accusano.

13. *Ἀλλ' ἐγὼ οἶδα ἀκριβῶς, ἐκ τοῦ βαλαντίου τῶν γονέων μου εἶναι αὐτὸ καὶ ἐκ τῆς σύναλλαγῆς τῆς πόλεως ταύτης τὸ ἀργύριον τοῦτό ἐστιν.* Ma io so bene che questo danaro è di nostra casa paterna: ieri con queste monete si mercanteggiava in questà città.

II. 14. T *Denn was mit mir vorgegangen ist* (P was das zu bedeuten hat, was geschehen ist), das weiss ich nicht.

15. Der Prokonsul sprach (P + *zu ihm: „Sage uns*): Wo bist du her?"

16. Jamblichus sprach: „Wie ich meine (P + mein Herr), bin ich aus dieser Stadt."

17. Und er (P der Pronkonsul) sprach zu ihm: „Wessen Sohn bist du und wer kennt dich? Der möge herkommen und (P um zu) für dich bürgen."

18. Und er nannte ihnen *den Namen seiner Eltern* (= *KR*).

19. Aber sie kannten ihn nicht und niemand konnte sich auf ihn besinnen (P und es fand sich auch niemand, der ihn und seine Eltern kannte).

20. Da sprach der Prokonsul (P + *zu ihm*): „Du bist ein Lügner, und Wahrheit ist nicht bei dir (P und willst nicht die Wahrheit sagen)."

21. Er aber (P + sah zu; er) stand (P + vor ihmen) da und liess seinen Kopf hängen, schweigend und vor sich hinstarrend.

G, *Τίς δὲ ἐστιν ὁ πειρασμὸς [οὗτος] ὁ συμβεβηκώς μοι ἄρτι (νῦν) οὐκ οἶδα."*

Καὶ ὁ ἀνθύπατος ἔφη: „Πόθεν εἶ";

(Ὁ δὲ) Ἰάμβλιχος εἶπεν (ἀπεκρίνατο): „Ὡς νομίζω, ἐκ τῆς πόλεως ταύτης".

Καὶ ὁ ἀνθύπατος εἶπεν: „Υἱὸς τίνος εἶ, ἢ τίς σε γινώσκει. Ἐνταῦθα ἔλθῃ (ἐλθών) [καὶ] μαρτυρίσῃ (μαρτυρίσει) περὶ σοῦ, καὶ πιστεύομέν σοι".

Τότε Ἰάμβλιχος εἶπεν τὴν προσηγορίαν τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ.

Καὶ οὐδεὶς ἐπεγίνωσκεν αὐτούς.

Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀνθύπατος ἔφη (εἶπεν): „Οὐκ ἀληθεύεις, [ἀλλὰ πάντα ψεύδῃ]".

Ὁ δὲ Ἰάμβλιχος ἀπορούμενος ἔστηκεν ἡσυχάζων [κλίνας τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κάτω.]

---

14. P Und was mit meinem Verstande vorgegangen ist, weiss ich nicht."

15 Der Prokonsul sprach: „Wo bist du her?

16.

17. Und wessen Sohn bist du? Und wer kennt dich? Der möge herkommen und für dich bürgen."

18. Und er sagte den Namen seiner Eltern.

19. Aber niemand kannte sie und niemand ihn.

20. Da sprach der Prokonsul: „Du bist ein Lügner und Wahrheit ist nicht bei dir."

21. Er aber stand da und liess seinen Kopf hängen und schwieg.

V *Τίς δὲ ἐστὶν ὁ πειρασμὸς οὗτος ὁ συμβεβηκώς μοι, οὐκ οἶδα."*

Ὁ ἀνθύπατος ἔφη: „Πόθεν εἶ;"

Καὶ ὁ Ἰάμβλιχος: „Ὡς νομίζω ἐκ τῆς πόλεώς εἰμι ταύτης."

Ὁ ἀνθύπατος εἶπεν: „Υἱὸς τίνος εἶ καὶ τίς σε γινώσκει; Ἐνταῦθα ἔλθῃ καὶ μαρτυρίσῃ περὶ σοῦ, καὶ πιστεύσομεν σοι"

Τότε Ἰάμβλιχος εἶπε τὴν προσηγορίαν τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ.

Ὁ δὲ ἀνθύπατος ἔφη: „Οὐκ ἀληθεύεις, ἀλλὰ ψεύδῃ."

Ὁ δὲ Ἰάμβλιχος ἔστηκεν ἀπορῶν ἐν ἡσυχίᾳ κεκλικὼς τὴν κεφαλήν.

14. G_2 *Καὶ τί ἐστι τὸ* (A *τοῦτο*) *συμβάν μοι ἄρτι οὐ γινώσκω*“. L$_1$ Et quid est, quod mihi nunc accidit, non cognosco.“

15. *Λέγει αὐτῷ ὁ ἀνθύπατος* (*ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀνθ. εἶπεν αὐτῷ*): „*Εἰπέ* (+ *ἡμῖν*) *Ἰάμβλιχε*], *ποίας πόλεως εἶ*“; Respondens vero (L autem) proconsul dixit (L + ei): „Dic mihi, Malche, cujus es civitatis?“

16. *Ὁ δὲ* [*ἀποκριθεὶς*] *εἶπεν*: „*Οὕτως ἔχω, ὅτι ἐκ τῆς πόλεως ταύτης εἰμί, ἐὰν ὅλως* [*καὶ*] *ἡ Ἐφεσίων πόλις ἐστὶν αὕτη*“. [Qui] respondit *et dixit* ei: [„Sic habeo] quoniam istius civitatis sum, siquidem [est haec] Ephesiorum civitas (L + *est haec*).

17. (*Καὶ*) *ὁ ἀνθύπατος εἶπεν*: „*Καὶ τίνες εἰσὶν οἱ γονεῖς σου οἱ γινώσκοντές σε. Ἐλθόσι* (*ἐλθέτωσαν* R *ἔλθοισι*) *καὶ μαρτυρήσουσι περὶ σοῦ*“. [Et] proconsul dixit (L + ei): „Et qui sunt parentes tui cognoscentes te? Veniant et attestentur de te.“

18. *Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰάμβλιχος εἶπε τὰ ὀνόματα αὐτῶν* (KR *τὸ ὄνομα τῶν γονέων αὐτοῦ*). Et respondens Malchus dixit nomina parentum suorum.

19. [*Ὁ δὲ ἀνθύπατος οὐδένα ἐπέγνωσεν*] (*καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν οὔτε ὁ ἀνθύπατος οὔτε ὁ λαὸς τὰ ὀνόματα αὐτῶν*), Et non cognovit proconsul,

20. *ἀλλ᾽ εἶπεν αὐτῷ* (*εἶπον πρὸς αὐτόν*): „*Οὐκ εἶπόν* (*εἴπομεν*) *σοι ὅτι ψεύστης εἶ* [*ἄνθρωπος*] *καὶ οὐκ ἀληθής*“. sed dixit ei: „Nunc scio, quoniam mendax es (L + et non verax).

21. *Αὐτὸς δὲ οὐκ ᾔδει τί ἀποκριθῇ αὐτῷ* (*πρὸς αὐτούς*), *ἀλλ᾽ ἕστηκε κάτω τηρῶν μόνον*, [Et non noverat]. Ipse vero non sciebat (L nesciebat), quid responderet ei, sed stabat deorsum intendens tantum,

---

14. W *Καὶ τί ἐστι τὸ συμβάν μοι ἄρτι οὐ γινώσκω.*“ K Nè so donde mi sia piombata addosso questa tribulazione.“

15. *Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀνθύπατος εἶπεν αὐτῷ: „Εἰπέ μοι, Ἰάμβλιχε, ποίας πόλεως εἶ;“* Gli disse il proconsole: „Ma tu donde sei?“

16. *Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν: „Οὕτως νομίζω, ὅτι ἐκ τῆς πόλεως ταύτης εἰμί, ἐὰν ὅλως ἡ Ἐφεσίων πόλις ἐστὶν αὕτη.“* Gli disse Archelide: „Sono di questa citta.“

17. *Καὶ ὁ ἀνθύπατος εἶπεν: „Καὶ τίνες οἱ γονεῖς σου; Ἐλθόσι καὶ μαρτυρήσουσι περὶ σοῦ.“* Dissegli il proconsole: „Chi qui conosceti? che ei venga per far testimonianza di te; allora ti crederemo *e darem fede alle tue parole.*“

18. *Καὶ ἀποκριθεὶς Ἰάμβλιχος εἶπε τὰ ὀνόματα τῶν γονέων αὐτοῦ.* Allora Archelide pronunciò il nome dei suoi genitori e dei suoi fratelli.

19. *Καὶ οὐδεὶς αὐτοὺς ἐπεγίνωσκεν.*

20. *Καὶ εἶπεν ὁ ἀνθύπατος: „Οὐκ εἶπόν σοι, ὅτι ψεύστης εἶ καὶ οὐδὲν ἀληθεύεις.“* Gli disse il proconsole: „Le tue parole sono menzognere“.

21. *Αὐτὸς δὲ οὐκ ᾔδει τί ἀποκριθῆναι αὐτῷ, ἀλλ᾽ ἕστηκε κάτω νεύων,* E (Archelide) non parlava e stava a viso basso.

II. 22. T Und sie sprachen: „Vielleicht ist dieser ein Verrückter“;	G	*Καὶ (+ τινές) ἰδόντες αὐτὸν ἐν τοιαύτῃ [καταστάσει καὶ] ἀθυμίᾳ εἶπον: „Τάχα μωρός ἐστιν“.*
23. während (P aber) andere sprachen: „Nein, (P om: sondern) er stellt sich nur verrückt, um sich aus dieser Klemme zu befreien.“		*Ἄλλοι δὲ ἔλεγον: „Οὐχί, ἀλλὰ προσποιεῖται, ὅπως ῥυσθῇ ἐκ τῆς ἀνάγκης ταύτης“.*
24. Der Prokonsul aber schaute zornig auf ihn und sprach: „Wie können wir dich für verrückt halten? Oder wie sollten wir dir glauben, dass dein Geld aus dem Beutel deiner Eltern herkommt?		*Ὁ δὲ ἀνθύπατος αὐστηροτέρως (αὐστηρῶς) ἐπαπειλησάμενος αὐτῷ (αὐτῷ ἐπ.) ἔφη (εἶπεν): „Πῶς ἀνασχώμεθά (Ν ἀνασχόμεθα) [σου] καὶ πιστεύσομέν (-σωμεν) σοι ὅτι τὸ ἀργύριον τοῦτο τῶν πατρικῶν (πατρώων) σού ἐστιν,*
25. *Denn siehe, der Stempel u. die Prägung* (P Münze) geht nach den Schriftzügen, die darauf sind, auf mehr als 370 Jahre zurück, u. sie ist noch ein wenig älter als die [in den Tagen] des Königs Decius.		*ὅτι ἡ μονήτα αὕτη δηλοῖ ἐκ τῆς ἐπικειμένης (+ αὐτῇ) γραφῆς καὶ σφραγῖδος ἀπὸ διακοσίων πεντήκοντα τεσσάρων (370) [καὶ πρὸς] ἐτῶν ὑπάρχειν, καὶ ὅτι ἐστὶ πρὸ Δεκίου τοῦ βασιλέως.*
26. Und es ist auch nicht anderer Münze beigemischt, und sie ähnelt nicht der (S anderen) Münze [von heutzutage], mit welcher sich Handel und Wandel [in der (P für die) Welt] vollzieht.		*Καὶ οὐκ ἠλλάγη καὶ οὐκ ἔστιν ὁμοία (αὕτη ἡ μονήτα καὶ τῆς πολιτευομένης) [τῇ μονήτᾳ τῇ πολιτευομένῃ] νῦν, ἐν ᾗ ἐστιν ἡ δόσις καὶ ἡ λῆψις (κλῆσις) τοῦ καιροῦ τούτου.*
27. Sollen deine Eltern etwa um Generationen und (P + viele) Jahre älter sein?		*Μὴ ἐκ τῶν παρῳχημένων καὶ τῶν πολλῶν (τοσούτων) χρόνων [ἐκείνων] ὑπάρχουσιν οἱ γονεῖς σου,*
22. P Und sie sprachen: „Dieser ist vielleicht ein Verrückter.“	V	*Οἱ δὲ βλέποντες αὐτὸν ἐν ἀθυμίᾳ σταθέντα λέγουσιν: „Τάχα μωρός ἐστιν.“*
23. Andere aber: „Er stellt sich nur verrückt, um sich aus dieser Klemme zu befreien.“		*Ἄλλοι ἔλεγον: „Οὐχί, ἀλλὰ προσποιεῖται, ὅπως ῥυσθῇ ἐκ τῆς τοιαύτης ἀνάγκης.“*
24. Der Prokonsul aber sprach: „Wie können wir dich für verrückt halten? Oder wie sollten wir dir glauben?		*Ὁ δὲ ἀνθύπατος αὐστηρῶς ἐπαπειλησάμενος αὐτῷ ἔφη: „Πῶς πιστεύσομέν σοι, ὅτι τὸ ἀργύριον τοῦτο τῶν πατέρων σού ἐστιν,*
25. Denn siehe, der Stempel und die Prägung und die Schrift auf diesem Gelde gehen auf mehr als 200 Jahre zurück, noch vor König Decius.		*ὅτι ἡ μονήτα αὕτη δηλοῖ ἐκ τῆς ἐπικειμένης αὐτῇ γραφῆς καὶ σφραγῖδος τὸ δὲ εἰχὲς ἀπὸ 372 ἐτῶν ὑπάρχει καὶ ὅτι ἐστὶν Δεκίου τοῦ βασιλέως.*
26. Und sie ähnelt nicht der Münze, mit welcher sich Handel und Wandel vollzieht.		*Καὶ οὐκ ἠλλάγη καὶ οὐκ ἔστιν ὁμοία τῇ μονήτᾳ τῇ νῦν πολιτευομένῃ, ἐν ᾗ ἐστιν ἡ λῆψις τοῦ καιροῦ τούτου.*
27.		*Μὴ ἐκ τῶν παρῳχομένων καὶ ἐκ τῶν πολλῶν χρόνων ὑπάρχουσιν οἱ γονεῖς σου*

22. G$_2$ ὥστε λέγειν τινὰς (+ ἐξ αὐτῶν) μωρὸν αὐτὸν εἶναι,

L$_1$ ita ut quidam dicerent (+ eum fatuum esse);

23. ἄλλους δὲ λέγειν: „Οὐχί, ἀλλ' ἑαυτὸν (R ἐπὶ αὐτόν) ποιεῖ οὕτως (οὗτ. ποιεῖ), ἵνα (ὡς) διὰ τῆς ἀφορμῆς (ὁρμῆς) ταύτης εὐλυτώσῃ (ἀποδρᾶσαι αὐτούς)".

(L + alii autem dicebant): „[Non dicit verum], sed [ipse] seipsum fingit, qualiter [per] occasionem hanc (L occasione hac) evadat."

24. Ὁ δὲ ἀνθύπατος πάλιν προσεῖχεν (ἐμβλέψας) αὐτῷ (αὐτόν) μετὰ [θυμοῦ καὶ] ὀργῆς [καὶ] εἶπεν [αὐτῷ]: „Πῶς πιστεύσομέν σοι, μωρέ, ὅτι τὸ ἀργύριον [τοῦτο] ἐκ τῶν γονέων σού ἐστιν;

Proconsul iterum intendebat cum ardore et iracundia et dixit ei: „Qualiter credimus (L credamus) tibi (L te), fatue, quoniam (L quod) argentum parentum tuorum est?

25. Ἰδοὺ [γὰρ] ἡ ἐπιγραφὴ τῶν μιλιαρισίων πλεῖον [τριακόσια ἑβδομήκοντα] (ἑκατὸν ἐνενήκοντα) ἔτη ἔχει καὶ ἔστιν [ἐπὶ] πρώτῳ ἔτει Δεκίου τοῦ βασιλέως.

Ecce enim superscriptio argenteorum plus quam 372 annos (L annis) habet et est primorum dierum Decii imperatoris.

26. Καὶ οὐκ ἐμίγη μετὰ ἄλλων μιλιαρισίων [τοῦ χρόνου τούτου] (τοσούτοις ἔτεσιν 2^a) [τῶν] ἐν οἷς χρώμεθα εἰς δοσολιψίαν.

Et non est admixtum cum aliis argenteis temporis istius, quibus utimur [accepti latine].

27. [Ἀλλὰ] καὶ οἱ γονεῖς σου οὓς λέγεις πρὸ τῆς γενεᾶς ταύτης ἦσαν (γεγόνασιν 2^a).

Et parentes tui ante generationem istam fuerunt.

---

22. W ὥστε τινὰς λέγειν μωρὸν αὐτὸν εἶναι.

K Tutti lo vedevano stare così sileuzioso e dicevano l'uno all' altro: „Forse è uno stupido, *ovvero è pazzo affatto.*"

23. Ἄλλοι δὲ ἔλεγον: „Οὐκ, ἀλλ' ἑαυτὸν ποιεῖ, ἵνα διὰ τῆς ἀφορμῆς λυτρώσηται ἑαυτόν."

Altri tuttavia dicevano: ‚No, ma e' c'inganna, desiderando scampare dalle nostre mani."

24. Ὁ δὲ ἀνθύπατος προσεσχηκὼς μετὰ ὀργῆς καὶ θυμοῦ εἶπεν αὐτῷ: „Πῶς πιστεύσωμέν σοι, μωρέ, ὅτι τὸ ἀργύριον τοῦτο ἐκ τῶν γονέων σού ἐστιν;

Allora il proconsole gli parlò dicendogli: „Come potremo crederti che questo danaro sia di tua casa paterna,

25. Ἰδοὺ γὰρ ἡ ἐπιγραφὴ τῶν μιλιαρισίων πλεῖον τῶν (= supra) τριακοσίων ἑβδομήκοντα δύο ἐτῶν ἐστι καὶ ἔστιν ἐπὶ τῶν ἡμερῶν Δεκίου τοῦ βασιλέως.

poichè le tettere che vi sono sopra lo rivelano esser fatto da più che 100 anni ed esistere fin dal tempo di Decio imperatore,

26. Καὶ οὐκ ἐμίγη μετὰ τῶν μιλιαρισίων τοῦ χρόνου τούτου, ἐν οἷς χρώμεθα εἰς δοσολιψίαν.

e non è affatto cambiato.

27. Μὴ οἱ γονεῖς σου πρὸ τῆς γενεᾶς ταύτης ἦσαν;

II. 28. **T** Denn du bist noch ein Jüngling, u. doch willst du die Greise und die erfahrenen Leute der Stadt Ephesus täuschen.

29. Darum verordne ich, dass du den Banden und den Martern überliefert werdest, bis du gestehest, wo der Schatz ist, *den du gefunden hast.*

G$_1$ *ὅτι συ νέος ὢν βούλει πλανῆσαι τοὺς γέροντας καὶ [τοὺς] σοφοὺς Ἐφέσου.*

Διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι νῦν εἰς δεσμὰ καὶ μάστιγας καὶ θλίψεις παραδοθῆναί σε, ἕως οὗ ὁμολογήσῃς, ποῦ ἐστιν ὁ θησαυρός σου (οὗτος)"

28. **P** Und doch willst du, Jüngling, uns die Greise und die erfahrenen Leute von Ephesus täuschen.

29. Darum aber verordne ich, dass du den Banden überliefert werdest, bis du gestehest, wo der Schatz ist, den du gefunden hast."

V *ὅτι σὺ νέος ὢν βούλῃ πλανῆσαι τοὺς γέροντας καὶ σοφοὺς Ἐφέσου.*

Διὰ τοῦτο νῦν ἐντέλλομαι εἰς δεσμὰ καὶ μάστιγας καὶ θλίψεις πολλὰς παραδοθῆναί σε, ἕως οὗ ὁμολογήσῃς ποῦ ἐστιν ὁ θησαυρός, ὃν εὗρες."

28. **G**$_2$ *Σὺ δὲ νεώτερος ὢν βούλει πλανῆσαι τοὺς γέροντας καὶ (+ τοὺς) σοφοὺς Ἐφέσου.*

29. *Διὰ (οὖ φησί? 2^a) τοῦτο (,ἄρτι) παραγγέλλω [ἄρτι], ἵνα δέσμιον χερσὶ καὶ ποσὶ σύρωσί σε, καὶ παραδώσουσι (+ σέ 2^a) τοῖς νόμοις, ἕως οὗ ὁμολογήσῃς τὸ εὕρεμα ὃ εὗρες.*

L$_1$ Tu vero juvenis constitutus (L + sic) vis decipere senes et sapientes Ephesiorum.

Propter hoc enuntio nunc, ut vinctum manibus et pedibus tradam (L tradant) te legibus, usquequo confitearis inventum, quod invenisti."

28 **W** *Σὺ δὲ νεώτερος ὢν βούλει πλανῆσαι ἡμᾶς τοὺς γέροντας καὶ σοφοὺς Ἐφέσου.*

29. *Καὶ διὰ τοῦτο παραγγέλλω ἄρτι, ἵνα δήσωσί σε χερσὶ καὶ ποσὶ καὶ παραδοθῇς τοῖς νόμοις, ἕως οὗ ὁμολογήσῃς τὸ εὕρεμα, ὃ εὗρες."*

K Tu forse, o giovinotto, vuoi burlarti di noi.

Ma ora ti porremo ai tormenti ed alle prove, finchè tu non ci manifesti dove hai trovato questo tesoro."

III. Gebet des Jamblichus *(cp. XVI; zu II, 7 pg. 12*)*

W — **Cod. Paris 235.**

III. 1. *Καὶ εἶλκον αὐτὸν ὧδε κἀκεῖσε.*

2. *Καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐδάκρυον.*

Und seine Augen fingen an, Tränen über seine Wangen herabfliessen zu lassen.

3. *Καὶ προσέχων εἰς τὸν οὐρανὸν ἔλεγεν: „Χριστὲ ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ ἀποστείλαντος Πατρὸς καθήμενος, ἐλθὲ μετ' ἐμοῦ ἐνώπιον τοῦ βασιλέως."*

Und schaute gen Himmel und sprach: „Christus, der du zur Rechten dessen, der dich gesandt hat, im Himmel sitzest, geh hinein mit mir vor den König."

4. *Καὶ ἤρξατο πικροτέρως κλαίειν καὶ λέγειν: „Οὐαί μοι, ὅτι χωρίζομαι ἀπὸ τῶν ἑταίρων μου.*

Und er fing abermals an zu weinen und zu sagen: „Wehe mir, dass ich von meinen Genossen getrennt bin.

III. 5. *Τίς ἀναγγελεῖ αὐτοῖς τὰ συμβάντα μοι, ὅτι ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ βασιλέως εἰσάγομαι.*

Dass doch jemand ihnen kundgetan hätte alles, was mich betroffen hat, und auch dies, dass sie mich jetzt vor den König hineinführen.

6. *Καὶ εὐθέως ἂν μετὰ χαρᾶς ἐξήρχοντο ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ ἤρχοντο πρός με, ἵνα σὺν ἐμοὶ ἐπὶ τὸ βῆμα τοῦ βασιλέως στῶσιν, ἐπειδὴ πάντες ἓν θέλημα καλὸν εἴχομεν τοῦ μὴ ἀρνήσασθαι Χριστὸν καὶ θῦσαι εἰδώλοις.*

Dann würden sie sogleich mit Freuden aus der Höhle herabsteigen und zu mir kommen hin vor den Richterstuhl, weil wir alle den guten Willen haben, nicht Gott zu verleugnen und die Götzen zu verehren.

7. *Οὐαί μοι, ὅτι ὑστεροῦμαι τῆς εἰδέας αὐτῶν· ποσάκις γὰρ ἐλέγομεν μετ' ἀλλήλων μὴ χωρισθῆσαι μέχρι θανάτου.*

Wehe mir, dass ich ihres Anblickes beraubt bin, da sie doch so sprachen: ‚Wir wollen uns nicht von einander trennen, auch im Tode nicht.'

8. *Καὶ οὐκ οἶδα τί μοι γῦν συνέβη· πολλάκις γὰρ καὶ τιμωρίᾳ ξίφους παραδίδομαι καὶ οὐ βλέπω αὐτούς."*

Und ich weiss nicht, was aus mir geworden ist, und ob vielleicht der König schon soeben das Todesurteil über mich gefällt hat, während ich doch meine Genossen nicht sehe."

9. *Καὶ οἱ κατέχοντες αὐτὸν τύπτοντες ἀπήγαγον εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ παρέστησαν αὐτὸν Μαρίνῳ τῷ ὁσιωτάτῳ ἐπισκόπῳ καὶ πρὸς τὸν ἀνθύπατον.*

Die ihn aber ergriffen hatten, führten ihn, indem sie ihn hierhin und dorthin zerrten, zur Kirche und brachten ihn vor den erlauchten und heiligen Bischof Mares und vor den Proconsul.

10. *Καὶ ὅτε εἶδεν Ἰάμβλιχος ὅτι οὐκ ἀπήγαγον αὐτὸν πρὸς τὸν βασιλέα ἔλαβε θάρσος καὶ ἐπαύσατο τοῦ κλαίειν.*

Und als er sah, dass sie ihn nicht zum König Decius geführt hatten, schöpfte er ein wenig Mut und hörte auf mit seinem Weinen.

Ibn Ishâq (= A_1, *aus Guidi und RF; kursiv = Plus bei Guidi*).

1. — 2. Jamblico cominciò a piangere. — 3. Quindi alzò la testa al cielo dicendo: „O Dio, Dio del cielo e della terra, infondimi oggi pazienza e fa entrare insiem con me uno spirito (che venga) da te, col quale tu mi fortifichi presso quel tiranno." — 4. E piangeva e diceva fra se: „Mi han diviso dai miei fratelli. — Oh, se e' sapessero ciò che mi è incolto, *e dove mi portano,* — 6. e venissero onde tutti insieme stare innanzi *al cospetto di* questo tiranno, poichè eravam convenuti che staremmo uniti, non rinnegando Iddio, *nè associandogli alcun altra (divinità) e di non adorare gli' idoli in luogo di lui.* — 7. *Sono stato separato da loro;* — 8. *io non li ho veduti nè essi hanno veduto me. Ed eravam convenuti* di non separarci nè in vita nè in morte mai; ohimè, che farà di me, mi ucciderà o no?" Cio raccontò Giamblico di se stesso ai compagni, quando tornò presso a loro. — Fu condotto a que' due pii uomini Ermûs e Estafûs. — 10. E quando Giamblico conobbe che non era stato condotto a Deqjânôs, si riebbe e s'acquetò (*la paura: Damirî: il pianto*) *che avea.*

IV. Zu cp. XV *(cfr. I. pg. 2*).*

A_1 *(cfr. pg. 20; kursiv = Plus bei Guidi).* A_2 (= *christlich, cfr. pg. 17; ex RF).*

IV. 1. A_1 Poi si riobbe e disse: „Se m'affrettassi ad uscire della città prima che si avvedessero di me, sarebbe pensiero più accorto." Si avvicinò quindi a coloro che vendevano il cibo, e tratta fuori la moneta che avea, la diede ad uno di loro dicendogli: „Ehi! *quell' uomo,* vendimi del cibo in cambio di questa *moneta.*"

A_2 Während er so auf sein Weggehen bedacht war, kam er zu einem Bäckersmann, um Brot bei ihm zu kaufen. Er legte ihm eine von den Drachmen hin, die er bei sich trug.

2. La prese quell'uomo, e rimirò il conio della moneta e la figura e si meravigliò;

Als der Mann die grosse alte Drachme sah, wunderte er sich darüber.

3. la passò quindi ad un suo compagno che la rimirò;

4. e poi se la passarono fra loro uno all' altro meravigliandosi.

Und er und sein Genosse begannen sich zu beraten und ihn anzusehen.

5. Quindi cominciarono a prender consiglio fra loro e dire: „Quest' uomo ha trovato un tesoro nascosto sotto terra da molto tempo."

Sie sagten: „Höre, Mann, du hast einen Schatz gefunden."

6. Quando Giamblico li vide consigliarsi fra loro per sua cagione, temette fortemente *e si attristò assai,*

Als sie solche Rede an ihn richteten, begann er sie zu betrachten, während sie eben berieten, wie sie ihn festhalten könnten.

7. e cominciò a tremare,

Da ergriff ihn grosse Furcht;

8. credendo che si fossero accorti di lui e l' avessero riconosciuto,

und er meinte, sie hätten ihn bereits erkannt

---

1. **Ae**$_1$ Andò al mercato per comperar loro il cibo, ed accostatosi ai venditori trasse fuori una moneta e la porse loro, perchè gli dessero il cibo.

$S_{1,2}$ Ad forum divertit, ut panem emeret et secum auferret (e riportare ai compagni i portenti che avea veduto co' suoi occhi); pecuniam e crumena extractam *dedit.* Accepit qui panem vendebat et consideravit suoque sodali innuit (e lo diede ai suoi compagni) ut *et ipse accederet et* illam inspiceret; *per manus quinque hominum pecunia illa traducta est. Eamque contemplati* mussitare coeperunt inter se *de illa* (+ così:

2. Quando i venditori videro quella moneta, non poterono riconoscerne l' effigie nè leggere la scrittura e dissergli: „Dove hai trovato questa moneta che è stata battuta fin dai tempi antichi?"

3. E cominciarono a mostrare la moneta agli altri,

4. ed essi ragionavano fra loro

5. e dicevano: „Quest' uomo ha trovato un tesoro nascosto sotto terra."

„Quest' uomo ho trovato un tesoro e lo custodisce; venite, interroghiamolo così fra noi lenemente.")

6. Quando Diomedo udì ciò, temette assai

Et vidit puer eos inter se mussitantes

7. e tremeva,

IV. 9. A_1 nè volessero altro, se non condurlo all' imperatore loro Deqjânôs.
10. Altri sopravvenivano e lo scrutavano.
11. Ed egli disse loro, tutto pieno di timore: „Andate lungi! or avete preso il mio denaro e lo tenete (*Damîrî: datemi ciò di cui abbisogno, poichè avete preso il denaro, e se no, tenete pure...)* nè io ho bisogno del vostro cibo."
12.
13. Dissergli: „O giovinetto, chi sei tu e qual condizione è la tua? affè che tu hai trovato un tesoro di quelli degli antichi, e vuoi nasconderlo a noi.
14. Vieni con noi e mostraci il luogo ov' è, e fanne partecipi, e ti rimarrà secreto ciò che tu hai trovato;
15. che se nol farai, ti meneremo al principe, ti consegneremo a lui, *ed egli ti ucciderà."*
16. Quando udì il loro parlare, si meravigliò fra se e disse: „Sono caduto in tutto ciò di cui io stava in guardia."

A_2 und würden beabsichtigen, ihn kurzerhand zum König Daqjanos zu bringen.

Und er begann sie nun bei Gott zu beschwören, dass sie jenes Geld annehmen und ihn seines Weges ziehen lassen sollten.

[Händen in die Haare
Jetzt standensie auf,fuhren ihm mit ihren und begannen ihn zu bearbeiten [schlagen] und zu sagen: „Gib uns Auskunft, wer du bist und wo der Schatz ist, den du gefunden hast! Gib uns unseren Anteil daran, dann werden wir deine Sache nicht ans Licht bringen und dich deines Weges ziehen lassen; wo nicht, so gehen wir mit dir zum König "

Als er diese Rede von ihnen hörte, ward er verlegen und sprach bei sich selbst: „Ich hatte nicht gewusst, dass ich in so etwas wie dieses Unglück geratenwürde."

---

9. Ae_1 credendo che l'avrebbero menato presso l'imperatore Decio.
11. Disse loro Diomede: „Orsù prendetevi il cibo che mi avete dato ed anco il denaro, e lasciatemi che vada,dove debbo andare."
12. Quando coloro intesero questo parlare da Diomede,
13. lo presero e dissergli: „Narraci esattamente ov'è il tesoro che tu hai ritrovato;
14. non ci nasconder nulla affatto;
15. che se tu non cel dirai, ti condurremo presso il giudice."
16. Diomede udendo ciò conturbossi e disse loro: „Non ho trovato alcun tesoro!" *Nè poteva andare in sua casa, perchè sarebbe stato scoperto e riconosciuto.*

$S_{1,2}$ *respondensque dixit* (allora cominciò a dire quel giovinetto, essendo triste): „Tradite mihi panem, si traditis, aut ego discedam (datemi il pane, se volete darmelo, e che se no, io m'andrò)." Accessit vir. qui panem vendebat *et apprehendit puerum* dicens (l'interrogò): „Dicito mihi, puer, unde es tu (di chi sei tu) et quaenam est terra tua? Atque thesaurum, quem invenisti (tu hai trovato un tesoro), tradito, ut de eo participemus omnes. *Si autem mihi revelare recusas, carceri te tradam* (affinchè la città tutta non se n' avvegga e tu non abbia a perdere)." Respondit puer: „(Ciò non esiste e non è vero.) Thesaurum nunquam vidi (ho trovato) *nec ullatenus scio* (come tu dici)."

IV.17. A_1 Quindi dissero: „Affè, giovinetto, tu non puoi nascondere ciò che hai trovato, e non credere che noi te lo terremo celato."

A_2 Hierauf sagten die Leute zu ihm „Du meinst, o Jüngling, dass deine Sache verborgen bleibt."

18. Egli restò confuso e non sapeva che dir loro e replicare, onde temette e non rispose loro nulla.

Als er das hörte, schwieg er und erwiderte kein Wort.

19. Quando lo videro, che non parlava, presero la sua veste, gliela attorcigliarono al collo,

Sie sahen ihn an, während er so schwieg, wanden ihm seinen Kopfbund um den Hals

20. e si posero a tirarlo per le vie della città, legato, finchè fu udito di lui da tutti *gli abitanti* e si disse: „È stato preso un uomo che tiene presso se un tesoro."

und begannen ihn mitten in der Stadt herumzuzerren.

21. Si radunò attorno a lui la popolazione della città, grandi e piccoli, e cominciarono a rimirarlo e dire: „Affè costui giovinetto non è degli abitanti di questa città; non ve l'abbiamo mai veduto, e non lo conosciamo."

Und es sammelten sich die Leute um ihn herum an. Er blickte umher, ob er vielleicht einen seiner Verwandten sähe oder ob ihn jemand von der Bevölkerung der Stadt erkennen würde; aber er sah niemanden.

22. Nè Giamblico sapeva che dir loro, udendo ciò che da loro udiva.

Da begann er zu beteuern, dass er keinen Schatz gefunden habe

23. Quando la moltitudine della città si radunò attorno a lui, temette e non parlava; chè se avesse detto che era di quella città, non sarebbe stato creduto.

24. Egli poi teneva per certissimo che il padre ed i fratelli erano nella città, e che egli era riguardevole, fra i grandi di essa, e sarebbero (i parenti) venuti, quando avessero udito la cosa

und dass er eine bekannte Persönlichkeit in der Stadt Ephesus sei.

---

18. Ae_1 Eper la grande paura che avea addosso, non contradiceva loro in alcuna cosa,

$S_{1,2}$ (= *Sarug*); S_1 = *AA SS*; S_2 = *Guidi*; *kursiv* = *Plus in* S_1; *cfr. oben pg. 1ss.* Ae_1 = *Aethiopisch*; *cfr. oben pg. 36.*

19. onde quelli lo presero e lo condussero presso il giudice.

20. Fu udita la voce per la città che un uomo straniero avea trovato un tesoro dentro terra.

Vox cecidit intra forum (per tutto il paese) Ephesiorum, quia ecce puer thesaurum reperit (e qui l'han preso).

21. Molta gente si radunò attorno a lui, e tutti lo seguivano dicendo: „Costui è uno straniero e niuno lo conosce."

23. Diomede non poteva parlare;

IV. 25 **A**$_1$ Sapeva di certo che la sera innanzi conosceva molti degli abitanti, mentre oggi non conosceva nessuno.

A$_2$ Und er sprach bei sich: „Gestern kannte ich alle Leute der Stadt, heute dagegen kenne ich auch nicht einen von ihnen. Das ist eine sonderbare Sache.“

26. **A**$_1$ Stava così come stupido, aspettando che alcuno di sua famiglia, *il padre o qualcuno dei fratelli,* venisse a salvarlo dalle loro mani.

Ae$_1$ e volgevasi di qua e di là, se pur vedesse suo padre o alcun suo parente o alcun suo conoscente, ma niuno vide quel giorno.

Koptisch (*zu I, cp. XV, 21; cfr. pg 6**)

. . . „Chi è quest' uomo? non abbiam mai veduto costui in questa città“. — 21. E sollevavano il viso di lui e ciascuno lo rimirava, — 22. — 23. mentre egli se ne stava silenzioso, nè trovava come parlare loro. Tutti quelli che venivano presso a lui lo remiravano in faccia dicendo: „Non conosciamo costui in questa città.“ — 24. Ed egli riguardava fra la moltitudine, se vi scorgesse alcuno dei suoi fratelli o parenti o qualunque suo conoscente, ma non ve ne vide alcuno; imperocchè Archelide era fra i nobili della corte, esso ed i suoi genitori. — 25. — 26. E stava immezo a loro come gli stolti senza dir nulla. — 27.

P (= *Cod. Paris 235 zu I, cp. XV, 22; cfr. pg. 8**).

Denn obwohl Jamblichus sie gerne hätte belehren wollen, so fand er doch nicht, was er sagen sollte, da sich die ganze Stadt versammelt hatte: und er antwortete nicht, er habe nicht einen Schatz gefunden; weder ob, noch dass nicht; denn wenn er ihnen auch gerne etwas anderes hätte beibringen wollen, als dass er, wie jedermann sagte, ein Fremder sei, so wunderte er sich doch und hörte auf, irgend etwas zu antworten.

V. Gebet der Jünglinge (*cp. V*).

W (*aus G*$_2$).

V. *Χριστὲ ὁ διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων κατελθὼν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς καὶ φορέσας σάρκα ἐκ τῆς ἀειπαρθένου καὶ Θεοτόκου Μαρίας, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, υἱὲ τῆς φύσεως τοῦ Πατρός, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς: Σύ, Κύριε, ἐκ τοῦ ἰδίου θελήματος παρέδωκας ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα πάντας ἐπιστρέψῃς εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ τῶν χειρῶν σου, Κύριε, καὶ προσάγαγες λαοὺς εἰς προσκύνησιν τοῦ ἰδίου Πατρὸς καὶ σοῦ καὶ τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος: Σύ, Κύριε, τῷ θελήματι σου ἐκλήθης εἰς θυσίαν: — καὶ νῦν, Κύριε, ἔπιδε ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων τῶν ῥυσθέντων διὰ τοῦ τιμίου σου αἵματος· ἴδού, Κύριε, μαστίζονται τὰ σώματα αὐτῶν διὰ τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων· καὶ νῦν, Κύριε, ἐμπόδισον τὴν πλάνην ἀπὸ τῆς οἰκουμένης καὶ δὸς τοῖς Χριστιανοῖς ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ προσκυνῆσαί σε καὶ δοξάσαι σε.*

P (*Cod. Paris 235; kursiv = Plus*).

Christus, der behufs der Rettung der Menschen herabgestiegen ist und von der hl. Jungfrau sich mit dem menschlichen Leibe bekleidet hat, Gott von Gott, Licht aus dem Lichte, gleichen Wesens wie Gott, durch dessen Hand alles geworden ist, was im Himmel und auf der Erde ist — dieweil du freiwillig dich selbst *dem Kreuzestode* hingegeben hast, so bring doch alle zur Erkenntnis der Wahrheit zurück. Und durch deine Hände, o Herr, sollen die Völker hingeführt werden zur Verehrung deines Vaters und zu der deinigen und zu der deines *lebendigen und* heiligen Geistes, *der unerforschlichen und unfassbaren Dreiheit.* Und du, o Herr, der du freiwillig zum Opfer ausersehen worden bist — auch jetzt, o Herr, habe Mitleid mit den durch dein teures Blut erlösten Menschen, die jetzt ihre Leiber durch die Götzenopfer verunreinigen, und beseitige den Irrwahn aus deiner Schöpfung, o Herr, und verleih den Christen, dass sie dich öffentlich verehren und preisen können.

VI. Zu II, cp. XVI *(cfr. pg. 10*).*

C (= *Cass; kursiv = Plus*).	A_2 (= *Christlich, ex RF*).
VI. 1. **C** Et *divulgatum est per omnes angulos civitatis et pervenit sermo usque ad venerabilem virum* Marinum episcopum et antipatum proconsulem.	A_2 Man brachte seine Angelegenheit vor den König. Der König hiess Estasios, und er war so, wie Christus unser Herr es wünscht.
2. — 3.	[Bischof.
4. Et denuntiaverunt episcopus et proconsul, ut cum multa cautela custodirent eum et perducerent *ad* ipsos, *unaeum* argenteis ejus.	Er befand sich eben bei dem heiligen Der König und der Bischof sandten also zu ihnen, man solle ihn bringen und das Geld mit ihm
5. Et *haec* audientes ministri, trahebant Malchum *et* adducebant *ad* ecclesiam; ipse vero existimabat *quod* ad Decium imperatorem traherent eum.	Als sie nun mit ihm zum König gingen, glaubte er, dieser wäre Daqjanos.
6. Et intendebat huc atque illuc; *et perfundebatur lacrimis.*	Und er begann sich nach rechts und nach links zu wenden, ob er vielleicht jemand aus der Bevölkerung seiner Stadt sehen würde; aber er sah keinen einzigen.
7.	Als sie nun sahen, wie er sich hin und her wandte, sagten sie, er sei verrückt.
8. *Et ut pervenit ad episcopum, obtulerunt eum et siluerunt.*	Und als er zur Kirche kam, wo der Bischof u. der König sich eben befanden, wuchs
9.	sein Erstaunen, und er ward verwirrt.

A_1 (*cfr. pg. 20*).	Ae_1 (*cfr. pg. 22*).
1. A_1 — 2. — 3.	**Ae_1** Sedeva il vescovo nel seggio episcopale;
4. quando lo tolsero e portarono ai due capi e governatori della città, i quali ne *governavano gli affari,* ed erano due uomini pii, l'uno per nome Ermûs [Armûs] e l'altro Estafûs [Astjûs].	
5. Quando lo portarono presso a loro *due,* credette Giamblico che lo menassero all'*empio* Deqjânôs imperatore, *dal quale erano fuggiti.*	e gli addussero Diomede e insiem con lui la sua moneta.
6. E prese a volgersi a destra e a sinistra,	Ed egli stava come uno stupido *che è briaco dell' aver bevuto vino,*
7. mentre la gente lo deridevano, come si deride un matto ed uno stupido (+ *Gebet,*	mentre lo burlavano e deridevano e molto lo ingiuriavano, onde non poteva
8. — 9. [*cfr. pg 19*).	parlare, *come un muto.*

VI. 10. **C** Episcopus *vero* et proconsul, *discutientes eum,*

11. *dixerunt: „Adolescens,* ubi est *thesaurus quem* invenisti? Ecce enim *superscriptio antiqua* in manibus tuis."

12. Respondens Malchus dixit: „*Thesaurum* ego aliquando non inveni, secundum quod dicitis mihi

13. Sed ego scio manifeste, ex sacculo meorum parentum esse hoc *argentum, siquidem ex nostro proprio et* ex commercio civitatis istius est *omne* quod habeo.

14. Et quid est quod mihi accidit *ignoro, nec possum cognoscere quae obligatio mihi facta est, ut hanc calumniam patiar, dum nihil mali fecerim."*

15. Proconsul dixit: „Dic mihi, *juvenis,* cujus civitatis *sis.*

16. *Haec enim est Ephesina civitas.*

A$_2$ Als ihnen dann das Geld übergeben wurde, waren sie überaus verwundert und sagten zu ihm: „Jüngling, wo ist der Schatz, den du jetzt gefunden hast, und aus dem dieses Geld stammt?"

Jamlicha erwiderte ihnen: „Bei Gott, ich habe keinen Schatz gefunden, wie ihr sagt;

und dieses Geld hier ist Geld von meinem Vater."

Hierauf sagte der König Estasios zu ihm: „Gib uns Auskunft, woher du bist?" Er entgegnete darauf: „Ich bin, wie ich glaube, aus Ephesus, und ich habe bereits sehnlichst gewünscht, jemand von meiner Familie zu erspähen; aber ich habe keinen gesehen."

---

10. **A**$_1$ Quindi Ermûs ed Estafûs presero la moneta, e la rimirarono e si meravigliarono.

Ae$_1$ Quando stette innanzi a loro, presero da lui quella moneta.

11. Disse quindi uno di loro due: „Dove è il tesoro che hai trovato, o fanciullo, *poichè questa moneta fu testimonianza contro te, che hai trovato un tesoro."*

E quindi il vescovo Mâris col giudice esaminaronla e gli dissero: „Dove hai trovato il tesoro, dal quale hai estratta questa moneta?"

12. Disse: „Non ho trovato alcun tesoro;

Rispose e disse loro: „Non ho trovato alcun tesoro di sorta,

13. e questa moneta è moneta di mia famiglia e l'impronta ed il conio in uso in questa città.

ma sì ho preso questa moneta dalla casa paterna, di quella coniata in questa città.

14. Ma affè io non so in che stato io sia, e che dirvi."

Nè io so che sia questa tribolazione che è piombata addosso a me, senza mia colpa."

15. Disse uno di loro due: „Chi sei?"

Il giudice rispose e gli disse: „Chi sei tu e il padre tuo? qual è il tuo nome, chi i tuoi fratelli e i parenti e dove mai è la tua città?"

16. *Rispose Giamblico: „Per quel che io reputo, io mi credera di questa città."*

Rispose Diomede e disse al giudice: „Io sono di questa città."

VI. 17. **C** *Si hinc es, ut dicis,* veniant parentes tui et attestentur de te *et liberent te.*“

18 *Tunc* Malchus *coepit ex ordine* nomina parentorum suorum *exponere et omnem progeniem suam indicare.* [notitiam.

19. Et non *cognoscens* proconsul *ullam rei*

20. dixit ei: „Nunc scio, quoniam mendax es *et nullam veritatem denuntias.*“

21. *Malchus autem nihil ulterius respondebat, sed audiens* stabat *defixis in terram oculis,*

22. ita ut quidam dicerent: „Non dicit verum,

23 sed fingit *omnia, ut* per hanc occasionem evadere *possit.*“

24. Proconsul *autem* iterum intendit *in eum* cum *furore* dicens: „Qualiter credimus tibi, *quod loqueris,* fatue, *cum* argentum *quod bajulas veterum nomina cum caracteribus ipsorum contineat? Aut quomodo consequens est, ut* parentum tuorum *sit,*

25. *cum* inscriptio *denariorum* plus quam 300 annos habeat et est primorum dierum Decii imperatoris.

A$_2$ Da sagte der König zu ihm: „Gib uns Auskunft, wer dein Vater ist, und wir wollen dich ziehen lassen.“

Er aber schwieg auf das hin und senkte den Kopf zur Erde.

Da äusserte einer der Anwesenden zu einem andern: „Dieser stellt sich verrückt, damit der König ihn freilässt.“ Hierauf sprach der König Estasios zu ihm: „Jüngling, berichte uns über die Herkunft dieses Geldes;

denn der Stempel und die Prägung zeigen uns, dass es aus der Zeit vor 372 Jahren stammt und dass es von den Münzen eines Königs ist, der in dieser Stadt war.

---

17. **A**$_1$ Disse: „Chi è il tuo padre e chi in essa ti conosce?“ **Ae**$_1$

18. Ed egli annunziò loro il nome del suo padre.

19. Ma non trovarono alcuno che conoscesse lui *o il suo padre.*

20. Onde dissegli uno di loro due: „Tu sei un bugiardo che non ci dici il vero.“

21. Nè Giamblico sapeva che cosa dire, ma abbassò lo sguardo a terra

22. Disse qualcuno di quelli che gli stavano intorno: „Quest' uomo è pazzo!“

23. Altri soggiungevano: „Non è pazzo, ma si finge stupido a bella posta per isfuggire da voi.“

24. Sorse allora uno di loro due e lo riguardò con forza e disse: „Reputi tu che noi ti rilasceremo, e ti crederemo che questo denaro sia di tuo padre,

25. mentre il conio e l'impronta di questa moneta è di più che 300 anni fa?

E gli disse il proprio nome, quelli del padre, dei fratelli e dei parenti.

Il giudice interrogò quelli della città, ma niuno lo conosceva.

Onde disse il giudice a Diomede: „Come tu menti!“

E dissero quelli che stavano colà: „Questo giovine c'inganna col suo parlare per liberarsi dal supplizio.“

Quando Diomede udì queste parole, piegò la faccia a terra con vergogna (= 21).

Il giudice quindi lo rimproverò dicendogli: „Come potremo crederti che questa moneta sia della tua casa paterna,

mentre la sua effigie e la scrittura sono di 372 anni fa?

VI. 26. **C** Et non est *forma vel species illius* mixta cum argenteis temporis istius, quibus utimur.

A$_2$ Zur Zeit gibt es auf der Welt keine Drachme mit dieser Prägung.

27. Et parentes tui ante *tot* generationes fuerunt.

Solltenvielleicht dein Vater u. deine Familie seit dieser Zeit noch am Leben sein?

28. *Et* tu, juvenis, vis decipere senes et sapientes Ephesi?

Oder willst du die Ältesten und Gebieter von Ephesus betrügen?

29. Propter quod enuntio nunc, *quod* vinctum manibus et pedibus tradam te legibus, usquequo confitearis *aurum*, quod invenisti "

Jetzt gib mir vollständige Auskunft über dich; sonst werde ich dich strenge bestrafen, bis du mir kund tust, wo der Schatz sich befindet, den du aufgedeckt hast."

---

26. — 27.

28. **A**$_1$ Tu sei un fanciullo di poca età e credi di mentire e riderti di noi che siamo vecchi come vedi? Attorno a te sono i principi di questa città ed i suoi governatori; i tesori di questo paese sono in nostre mani, e di codesto conio non abbiamo nè un dirhem nè un dînâr.

Ae$_1$ O che tu vivi da quei giorni fino ad oggi ancor giovine, e non hai invecchiato? Forse vuoi ingannare gli abitanti della citta?

29. Ma veggo bene che comanderò che tu sia battuto e punito severamente; poi ti terrò in ceppi, finchè non mi faccia conoscere questo tesoro che hai trovato."

Ora fa di dirci bene dove hai trovato questo tesoro; che se nol dirai io ti gitterò in prigione e ti punirò con grandi supplizi."

Sarug (= $S_{1,2}$; *ep. XVI; cfr. pg. 22**).

1. Ingressum est verbum ad sanctum ecclesiam ad episcopum;
4. et misit qui raperent eum de manibus eorum (+ prestamente)
et interrogat illum (+ per apprendere di lui la verità): „Dicito mihi, puer, unde es tu (di chi sei tu) et quae est terra tua *et quis est locus tuus et ubi est thesaurus quem dicunt te invenisse?*" (= 15).
5. (Credette il giovinetto che l'imperatore infedele avesse mandato a farlo menare e l'introducesse al Palazzo per esser ivi flagellato; nè sapeva che Cristo Signore era con lui e entro la chiesa l'avea introdotto perchè fosse glorificato per esso. Quel giovinetto non avea mai visto alcun tempio, e cominciò a rimirare il servizio della chiesa. Era colà un savio nella chiesa santa e mandò a condurlo e l'interrogò con dolcezza: „Dimmi, o giovinetto, di chi sei e qual è il tuo paese?")
Dixit puer: „Ex ipsa Epheso ego sum, sumque filius Rufi electi, qui est (e sono) ex optimatibus (+ di essa)." (= 16).
6. Coepitque ipse Jamlichus (quel giovinetto) circumspicere turbam, si forte cerneret quemquam ex genere suo et cognatione (famiglia) sua, *aut ex fratribus suis aut affinibus aut notis suis*, qui patrem ipsius vocaret et veniret eripere eum de manibus eorum. Cumque neminem de genere et cognatione sua vidisset, erupere lacrimae ex pupillis ejus et flere coepit. (Vide il Signore e molto gli dolse per sua cagione, e chiamò David perchè venisse presso a lui e gli desse coraggio. Dice David: „Che hai, o uomo, perchè sei afflitto? Avvicinati e parla meco con giustizia, nè ti attristare; = *Ps. 87, 9s; 151, 5*.

VII. Plus in cp. XVII.

P = *Cod. Paris 235;* S = *Sachau 222;* *S om* [ ] — A_1; *kursiv* = *Plus in Guidi.*

VII. 1. **P** Als aber die Bekenner sahen, dass der selige Jamblichus, ihr Schaffner, sich verspätete gegenüber der Zeit, wo er jeden Tag kam, da dachten sie, er könne vielleicht von jemand (S Leuten) ergriffen [und vor den König gebracht worden sein] (S ergriffen worden sein, um ihn vor den König zu bringen)

A_1 Ed i giovinetti della caverna vedendo che Giamblico tardava a portar loro il cibo e la bevanda più che non soleva, credettero che fosse stato preso e condotto a Deqjanos *loro imperatore, dal quale erano fuggiti.*

2. Und während sie dies noch dachten, da drang zu ihnen das laute Getöse der (S einer) Menschenmenge [in der Nähe der Höhle] (S die zur Höhle heranstieg).

E mentre pensavano così e temevano, udirono le voci ed il romore dei cavalieri che salivano a loro.

3. Und sie meinten, es seien Soldaten, die vom Könige ausgesandt worden seien, um sie hinzubringen.

E reputarono che fossero inviati del tiranno, il quale avesse mandato a loro per condurli via.

4. Und sie standen sogleich auf und knieten nieder und beteten.

Quando udirono ciò, sorsero per la preghiera,

5. Und sie bezeichneten sich mit dem Zeichen des Kreuzes und begrüssten einander, indem sie sprachen:

e si salutarono a vicenda, quindi dissero:

6. „Lasst uns eilends um des Jünglings Jamblichus willen hinabsteigen, weil er vor dem Könige steht und auf uns rechnet."

„Andiamo presso il fratel nostro Giamblico, poichè egli sta ora dinanzi a Deqjanos, aspettando che noi andiamo a lui.

7. (S Und) Als sie dies gedacht hatten, während sie in der Höhle sassen, da kam der Bischof Mares und der Prokonsul und die Volksmassen, [die] mit ihnen [waren], vorn hin an die Höhle.

E mentre seduti in fondo alla caverna dicevano così, senza che se ne accorgessero, Ermûs e gli altri stettero sulla porta della caverna.

8. Und Jamblichus lief hin und ging ihnen voran in die Höhle zu den Bekennern seinen Genossen hinein, indem Seufzer (S Seufzen) in seinem Herzen waren (S war) und die Tränen aus seinen Augen strömten.

Giamblico li aveva preceduti ed era entrato presso i giovinetti piangendo.

9. Als die Bekenner aber ihn sahen, wie er weinte, da erhoben auch sie weinend ihre Stimme.

E quando lo videro piangere, piansero insiem con lui.

10. Und sie fragten ihn nach allem, was man ihm angetan habe.

Quindi l'interrogarono di sua condizione.

11. Und es sprach (S sagte) Jamblichus [mit] ihnen [über] alles, was (S + ihm) geschehen war.
12. Da merkten es die Seligen, dass sie nun schon einen Zeitraum von vielen Jahren geschlafen und geruht hatten, und dass sie unser (S der) Herr zu einem Zeichen und Wunder erweckt hatte wegen der Zweifelsucht der Gemüter, die nicht an die Auferstehung von den Toten glaubten.

Ed egli li informò e narrò loro tutta la storia.

Onde a questo conobbero che per commando di Dio avean dormito tutto quel tempo, ed erano stati ridestati, perchè fossero portento agli uomini a conferma della risurrezione, affinchè conoscessero che la risurrezione ha luogo senza dubbio veruno

W 1. *Καὶ οἱ ὁμολογηταὶ ἰδόντες, ὅτι ἐχρόνισεν ὁ μακάριος Ἰάμβλιχος ὁ καθ' ἡμέραν διακονῶν αὐτοῖς, ὑπερώησαν, μήπως ἐκραιήθη ἐπό τινων, καὶ παρέστησαν αὐτὸν τῷ βασιλεῖ Δεκίῳ. — 2. Καὶ ἐν τῷ λογίζεσθαι αὐτοὺς ταῦτα ἦλθεν αὐτοῖς ἦχος καὶ θόρυβος ὡς ἀπὸ ὄχλου πολλοῦ. — 3. Καὶ ὑπερόουν ὅτι οἱ στρατιῶται τοῦ βασιλέως εἰσίν. — 4. Καὶ ἀναστάντες ἔκλιναν γόνυ εἰς προσευχήν — 5. καὶ ἐσφράγισαν ἑαυτοὺς τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ καὶ ἔδωκαν εἰρήνην ἀλλήλοις καὶ εἶπον: — 6. „Κατέλθωμεν εἰς ἐπίσκεψιν Ἰαμβλίχου, ἐπεὶ ἄρτι ἐστηκώς ἐστιν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως καὶ μένει ἡμᾶς.“ — 7 Καὶ ὡς ταῦτα ἔλεγον, ἔφθασεν ὅ τε ἐπίσκοπος Μαρῖνος καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ. — [8. — 9. — 10. — 11. — 12.]*

VIII. Nachtrag zu cp. XVIII *(cfr. oben pg. 112ss.).*

1) C (= *Cod. Cass.; kursiv = Plus und Varianten gegenüber* L_1).

1. Proconsul autem et episcopus et seniores civitatis *consilio accepto* miserunt *festinanter* nuntios ad *piissimum* imperatorem Theodosium scribentes ei *haec:*
2. „Festine majestas tua dignetur venire, ut videat mirabilia magna quae nobis ostendit Deus in diebus imperii tui.
3. Lumen enim spei *nostrae et* vitae effulsit nobis de terra et de spelunca.
4. Exsurrexerunt sancti *septem* martyres *qui Decii temporibus occubuerunt.*“
5. Audiens haec imperator Theodosius nimio gaudio (= G_1) perfusus surrexit ex humo et *deposuit* saccum, in quo persistebat lugens
6. et exclamavit dicens:
7.
8. „Confiteor, tibi Fili Dei unigenite Christe Jesu viventis, rex coeli et terrae. *Benedico et glorifico nomen tuum benedictum,* quoniam irradiasti in terra solem justitiae *et non despexisti humilitatem meam et dedisti* lumen misericordiae tuae, *ut auferas opprobrium servorum tuorum de eorum insania qui nisi sunt negare veram carnis resurrectionem, quam in Christo Filio tuo Domino nostro dignatus es ostendere. Te igitur benedico et glorifico quantum sufficio, quia dignatus es mihi adjutorium procurare,*
9. ut non esset extincta lucerna confessionis meae ex lampade patris mei Constantini dilecti *famuli* tui.“
10. — 11. — 12. —
13. *Completa autem oratione Theodosius* ivit cum curribus suis cum multa festinatione de Constantinopoli ad Ephesum.
14. *Quo appropinquante ad civitatem,* egressa est omnis civitas in occursum ejus;

15. et episcopus cum primatibus civitatis et *simul omnes* ascenderunt ad sanctos in speluncam, quae est in monte Celio.
16. Egressi sunt autem sancti martyres in occursum *piissimi* imperatoris.
17. Et mox ut viderunt eum, resplenduerunt facies eorum tanquam sol.
18. Et praecurrens imperator cecidit ante *pedes* eorum:
19. et *adorans* amplexatus est eos et *deosculans* flebat super cervicem uniuscujusque.
20. — 21. —
22. Et cor ejus *liquefiebat prae amore et desiderio eorum et non satiabatur visione; et effusus in laudationem Christi* exultans dicebat ad eos:
23. „Sic vos video ante me, tanquam si videam regem Christum Dominum nostrum, cum revocaret Lazarum de monumento;
24. et *ita mihi constat,* quasi in praesenti audiam vocem gloriae ejus, quando mortui *exilient et* egredientur in occursum ejus incorrupti."
25. Et dixit Maximianus imperatori *Theodosio:* „At nunc permaneat in pace imperium in fortitudine fidei tuae!
26. Jesus Christus *filius Dei viventis* custodiat imperium tuum in nomine suo a temptationibus et laqueis satanae *et protegat te semper scuto potentiae suae et perducat ad promissa gloriae suae." Et omnibus respondentibus „Amen" et intendentibus in iis quae dicebantur, ait iterum ad imperatorem: „Dominus Deus tuus, quem tu dilexisti et diligis, ipse sit adjutor tuus et protegat atque dilatet in pace imperium tuum et confortet dexteram manus tuae.*
27. Et crede nobis, quoniam propter te suscitavit nos Deus a terra ante diem magnae resurrectionis, ut credas sine dubitatione quoniam est *veraciter* resurrectio mortuorum, *sicut* et *nos* resurreximus et vivi in *conspectu tuo* assumus.
28. *Nam* ut infantes sunt in utero matris suae, non sentientes neque honorem neque inhonorificentiam neque laborem neque injuriam, et vivunt non sentientes neque vitam neque mortem, sic fuimus viventes atque jacentes et dormientes, *donec venit mandatum et suscitavit nos, sicuti nunc vivimus et glorificamus vivificatorem nostrum, qui nos faciat in aeterna vita vivere sine fine."*

2) K (= *Koptisch, kursiv* = *Plus*).

1. Quindi il vescovo ed il proconsole scrissero una lettera all'imperatore Teodosio, dicendo *in questo modo:*
2. „Commandi *la tua Signoria* che *l'imperial* tua Maestà venga *presso noi nella città di Efeso,* affinchè veda questo grande miracolo *pieno di gloria,* che Iddio ha rivelato nei giorni del tuo regno.
3. Una grande luce si è manifestata *nei giorni del tuo regno, poichè tu sei Imperatore giusto e Cristo sta con te.*
1. La risurrezione dei morti si è rivelata *nei giorni del tuo regno e Dio ci ha fatto vedere coi nostri occhi alquanti* santi martiri che sono risorti d'infra i morti *dopo 182 anni, che han dormito morti, e che Gesù Cristo ha tornati a vita un'altra volta nei giorni del tuo regno. Ecco queste cose ti abbiamo scritte; salve nella virtù di Gesù Cristo nostro Signore."*
5. L'imperatore Teodosio leggendo la lettera si allietò assai e sorse dalla grande tristezza nella quale giaceva.

6. Si fortificò *della forza del'o Spirito Santo (cfr. L_1 G_2) e diede lode à Gesù Cristo Dio, che solo opera codeste grandi meravigliе.*
7. Stese le mani verso il cielo (= G_1) dicendo:
8. „O Signore (= G_1) Gesù Cristo, figlio unigenito di Dio, Re del cielo e della terra, Sole di giustizia (= *Greg.*), che ci ha fatto risplendere la luce *della sua santa risurrezione nella possanza della sua risurrezione* e delle sua misericordia;
9. nè si estinse la lampada della nostra confessione, *ma la conservasti* nella lampada *splendente* dei nostri padri *che non si spense;*
10. poichè custodirono intatta la gemma presa dalla corona di Costantino *come un suggello e come un' eredità (nach Guidi scheint der Text hier verderbt zu sein). Perciò ti ringrazio, o Gesù Cristo, Iddio dei nostri padri, che hai creato il cielo e la terra.“*
11.
12. Dopo ciò l'imperatore Teodosio salì alla città di Efeso insieme con una grande moltitudine (= G_1) *e coll' esercito.*
13. *E mentre avvicinavasi alla città di Efeso,*
14. uscirongli incontro una grande moltitudine della città, *grandi e piccoli, uomini e donne* insieme col vescovo e *col proconsole;*
15. e gli camminarono innanzi guidandolo, *finchè l'ebbero condotto* a quel monte. *Una grande moltitudine camminava con lui e col suo esercito,* finchè giunsero alla caverna dove giacevano i santi martiri.
16. *E mentre il pio imperatore Teodosio giunse alla bocca della caverna,* i santi martiri uscirono e vennergli incontro *all'ingresso della caverna,* mentre i loro . . . *(bricht hier ab).*

IX. Schluss *(aus cp. XIX).*

1) S = *Sachau 222;* P = *Paris 235; kursiv* = *Plus in P; in* ( ) *Varianten von S.*

1. Und es ward *in Anwesenheit einer grossen Versammlung von allen Bischöfen* ein grosses Fest zum Gedächtniss der Bekenner gefeiert.
2. Und der König Theodosius machte eine grosse wohltätige Stiftung für alle Armen des Landes *und gab grossartige Geschenke in Kirchen und Klöstern.*
3. Und er liess die Bischöfe frei, die im Exile (in Banden) gefangen gehalten wurden *wegen der irreführenden Haeresie.*
4. Und indem der König sich freute und er und sie glaubten (Und unter Freude über seinen Glauben) gingen diese Bischöfe mit ihm heim nach Konstantinopel,
5. während (indem) sie Gott priesen um des Wunders willen, das sie gesehen hatten (sahen), das *er* auf Grund der Vorsehung (+ und des Willens Gottes) zu diesem Zwecke vorherbestimmt hatte (worden war)
6. um derer willen, die im Herzen (Glauben) schwankend sind und des Lebens verlustig gehen,
7. zur Vernichtung der Verführer (+ die in ihrem Herzen zweifeln) und zur Krönung der Gläubigen,
8. damit er in seiner Güte und seiner Gnade das Horn seiner (+ gläubigen und) sieggekrönten Kirche erhöhe,
9. *und uns verleihe,* dass wir gewürdigt werden (indem er uns gewürdigt hat) des Anblicks der Bekenner;

10. zur Befestigung der Schwankenden, die die Auferstehung der Toten leugnen, deren Kleinglauben er gekräftigt (und ihrem Kleinglauben aufgeholfen) hat durch diesen (den) Erweis der Auferweckung der Gerechten,
11. und damit er auch unsere Schwachheit würdige, dass wir mit jenen (diesen) Bekennern ihm entgegen ausziehen,
12. und damit er alle Religionen von der Erde vertilge und nicht die Ansicht derer gelten lasse, die *sich* von der gesunden Lehre des Evangeliums abgekehrt haben (sind),
13. und damit jedermann, der nicht in den Pfaden der Apostel wandelt, dem Untergang anheimfalle.
14. Gott aber, der uns die selige Hoffnung der Auferstehung von den Toten durch das Zeugnis jener Bekenner gegeben hat, so dass wir *durch den Anblick jener Bekenner* in unserem Glauben befestigt worden sind, der erhöhe (richte auf) das Horn der Gläubigen in allen Gegenden:
15. er, dessen *erhabene* Gottheit alle Reiche (Mächte) zu preisen schuldig sind, jetzt und zu jeder Zeit und in alle Ewigkeit. Amen!

2) G_2 (*AR*).

1. *Καὶ μετὰ ταῦτα ἐγένετο σύνοδος μεγάλη ἐπισκόπων πολλῶν καὶ ἐποίησαν ἐκεῖ μνήμην τοῖς ἁγίοις* (R om) *μάρτυσι μεγάλης ἑορτῆς.*
2. *Τότε καὶ ὁ βασιλεὺς ἐποίησε δοχὴν μεγάλην τοῖς πτωχοῖς τῆς πόλεως*
3. *καὶ ἐξαγαγὼν ἐκ τῆς φυλακῆς τοὺς ἐπισκόπους τοὺς βληθέντας ἐκεῖ διὰ τὸ* (sic!) *τὴν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντας* (R *τοὺς τὴν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντας καὶ διὰ τὸ ὑποβληθέντες ἐκεῖ*).
4. *Ἠκολούθουν* (R *ἠκολούθησαν*) *τῷ βασιλεῖ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν πολλῇ χαρᾷ ἕνεκα τῆς πίστεως αὐτῶν*
5. *δοξάζοντες τὸν Θεὸν ἐπὶ πᾶσιν, οἷς εἶδον καὶ ἤκουσαν,*
6. *ἕνεκεν τῶν ἀπομεριμνηθέντων καὶ* (R om) *σκανδαλισθέντων* (R om) *τῇ καρδίᾳ καὶ ἀπολωλότων* (R *ἀπολωλεκότων*) *ἐκ τῆς ζωῆς αὐτῶν*
7. *καὶ εἰς ἔλεγχον μὲν τῶν πλανώντων καὶ μὴ ὁμολογούντων ἀνάστασιν σωμάτων, στέφανον δὲ καὶ στήριγμα τῆς καυχήσεως τῶν ἑστώτων ἐν* (R + *τῇ*) *πίστει τῆς ἀναστάσεως,*
8. *ὅτι αὐτὸς κατὰ τὸ μέγα αὐτοῦ ἔλεος ὕψωσε τὸ κέρας τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ*
9. *ἐν τῷ καταξιῶσαι ἡμᾶς* (R *ἡμῖν*) *ἰδεῖν τοὺς πιστοὺς* (A om) *μάρτυρας αὐτοῦ,*
10. *ὅπως ἐπιστρέψῃ τοὺς πλανηθέντας εἰς τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας τοὺς λέγοντας μὴ εἶναι ἀνάστασιν νεκρῶν·*
11. — 12. — 13. — 14.
15. *ὅτι αὐτῷ μόνῳ πρέπει δόξα, τιμή, κράτος ἅμα σὺν* (R om) *τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ σὺν* (R *καὶ*) *τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

W 1 *Καὶ ἐγένετο σύνοδος μεγάλη ἐπισκόπων πολλῶν καὶ ἐποίησαν ἐκεῖ ἑορτὴν μεγάλην τοῖς ἁγίοις.* — 2. *Ἐποίησε δὲ ὁ βασιλεὺς δοχὴν μεγάλην τοῖς πτωχοῖς τῆς πόλεως.* — 3 *Καὶ ἐξήγαγεν ἐκ τῆς φυλακῆς τοὺς ἐπισκόπους τοὺς τὴν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντας.* — 4. *Καὶ ἐν τῇ χαρᾷ τῆς πίστεως αὐτῶν ἠκολούθησαν τῷ βασιλεῖ ἐν Κωνσταντινουπόλει* — 5. *δοξάζοντες τὸν Θεὸν διὰ τὸ θαῦμα, ὃ εἶδον διὰ τῆς προνοίας τοῦ Θεοῦ,* — 6. — 7. — 8. *ὅτι αὐτὸς κατὰ τὸ μέγα ἔλεος αὐτοῦ ὕψωσε τὸ κέρας τῆς ἐκκλησίας* — 9. *εἰς τὸ παρασχεῖν ἡμῖν ἀξιοθῆναι ἰδεῖν τοὺς πιστοὺς* — 10. *καὶ τὸ μεταστρέψαι τοὺς πλάνους εἰς τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας τοὺς λέγοντας μὴ εἶναι ἀνάστασιν καὶ σῶσαι τὴν ὀλιγοπιστίαν αὐτῶν,* — 11. *ἀξιῶσαι δὲ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν μετὰ τῶν ἁγίων εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* — 12. — 13. — 14. — 15. *ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα, κράτος, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

Von demselben Verfasser erschienen:

1. **Beitrag zur Visionsliteratur und Siebenschläferlegende des Mittelalters,** I. Teil, Lateinische Texte, X, 78, 8° (Visio 1—38; Septem Dormientes 39—78) = Programm des humanist. Gymn. Metten 1902/03 — **Mk. 2.—.**

2. **Beitrag zur Siebenschläferlegende des Mittelalters,** II. Teil, Griechische Texte (3 Gruppen), VIII, 71, 8° = Programm, Metten 1904/05 — **Mk. 2.—.**

3. **Beitrag zur Siebenschläferlegende des Mittelalters,** III. Teil, Zur Überlieferungsgeschichte der Legende. Die syrischen Texte mit besonderer Berücksichtigung ihrer Vertreter, VII, 72, 8° = Programm, Metten 1907/08 — **Mk. 2.—.**

Die Nummern 1. 2. 3. in Kommissionsverlag bei Otto Harrassowitz, Leipzig.

4. **Textbeiträge zur Siebenschläferlegende des Mittelalters,** in: Vollmöller, Romanische Forschungen, XXVI, 1909, pg. 462—583 (3 lateinische Textgruppen, deutscher Text aus Koberger's Passional, 8 arabische Texte in deutscher Übersetzung nach Al-Kisâî, Tha'labî-Damîrî und Ibn Ishâq; 2 Texte französisch abgedruckt nach Tabarî-Zotenberg); pg. 825—836: Ein christlich-arabischer Text (in deutscher Übersetzung), Junge, Erlangen. 1909.

5. **Visio Monachi de Eynsham,** zum erstenmal kritisch herausgegeben in: Vollmöller, Romanische Forschungen, XVI, 1903, 641—733.
Auch separat erschienen bei Junge, Erlangen, 1903. Mk. 2.40.

6. **S. Swithunus,** Miracula metrica auctore Wulfstano monacho. Beitrag zur altenglischen Geschichte und Literatur, I. Teil, Text (bisher nicht mehr erschienen) V, 106, 8° = Programm, Metten 1905/06. — **Mk. 2.—.**
Kommissionsverlag bei Otto Harrassowitz, Leipzig.

7. **Zur Georgslegende,** 5 Lateinische Texte und Untersuchungen, in: Festschrift zum 12. Deutschen Neuphilologentag 1906, 177—235.
Auch separat erschienen bei Junge, Erlangen, 1906. Mk. 2.—.

8. **Gedichte des Grafen Daniele Florio aus Udine,** ediert nach einer Handschrift in Stift Metten, in: Vollmöller, Romanische Forschungen XXV, 1907, Junge, Erlangen 1907. —

Sämtliche Nummern lieferbar durch ***Otto Harrassowitz-Leipzig,*** *bezw. durch* ***Junge-Erlangen.*** *(Die Nummern 5 und 7 auch separat, die Nummern 4 und 8 in dem betreffenden Heft der* ***Romanischen Forschungen.***)

Druck der Jos. Thomann'schen Buch- und Kunstdruckerei, Landshut.

PN
687
S5H84
1910
c.1
ROBA